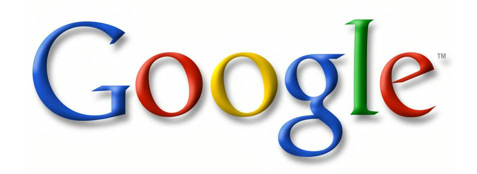




Mr. *J. F. Lippert*, publisher at Halle, Saxon: prov: Prussia, begs to recommend his extensive stock of new books, as well as the catalogues systematically arranged of his numerous second-hand books on







# Kommentar

zum

# Briefe an die Hebräer

von

Dr. A. Tholuck.

*Novum Testamentum in Vetere latet*
*Vetus in Novo patet.*
Aug.

Zweite verbesserte Auflage.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.

1840.

„Der Brief an die Hebräer ist eine große Allegorie. Vor uns steht der alte, heilige Tempel Salomonis, umduftet von Weihrauch und Opfergeruch, die weiten Hallen bäumen sich in die Wolken, unzerrissen noch deckt der Vorhang das heilige Geheimniß, dahinter die Bundeslade mit den Cherubim, der Thron des Unsichtbaren, die Himmelsbrote und der Stab Aarons, welcher einst grünte. — Der Farren Blut strömt zur Entsühnung des Volks, und der Hohepriester schreitet in das unnahbare Heiligthum. Umweht von Morgenluft fühlen wir uns hinein in das Herz eines Israeliten, der die heilige Stadt seiner Väter noch gesehen hat in ihrer Herrlichkeit, der seine Jugenderinnerung nicht vergessen kann, als er unter dem Schalle der Posaunen am Osterfeste hinaufzog zur Versammlung seines Volkes und zum Hause seines Gottes. Dennoch ist alles nur ein Geisterbild, und zwar desjenigen Geistes Bild, der die Wirklichkeit des Bildes, den Tempel und die heilige Stadt zerstörte."

Hase, Gnosis Bd. I. S. 115.

Dem

außerordentlichen Gesandten

und

bevollmächtigten Minister Sr. Majestät des Königs
von Preußen

bei der Helvetischen Eidgenossenschaft,

# Dr. Bunsen,

in dankbarer Erinnerung gewidmet

vom

Verfasser.

Oftmals, verehrtester Freund, haben Sie mich aufgefordert, zu meinen ursprünglichen Studien zurückzukehren, und meine Kräfte der Kritik und Auslegung des Alten Testaments zu widmen, indem Sie der Meinung waren, daß es mir gelingen würde, in der Art, welche Sie für die richtige halten, mit dem christlichen und kirchlichen Interesse das der Wissenschaft zu verbinden. Ich habe bis jetzt dieses noch nicht als meinen Beruf erkennen können. Da mich indessen meine Studien auf diejenige neutestamentliche Schrift geleitet haben, welche gewissermaßen das Grenzgebiet zwischen dem neuen und alten Bunde bildet und von deren Verständniß aus gewiß auch der alttestamentliche Interpret die deutlichste Einsicht in seine Aufgabe gewinnen kann, so erlaube ich mir, Ihnen unterdessen diese Arbeit darzubieten. Einst war eine Zeit, wo auch im Studienkreise von Staatsmännern die biblischen Schriften eine Stelle fanden. Gott sei Dank, daß diese Zeit wenigstens nicht völlig verschwunden ist. In dem weiten Kreise Ihrer Studien, welcher die klassische Welt und die heilige Litteratur, die alte und die neue Zeit umfaßt, wird auch das biblische Buch, dessen Erklärung meine gegenwärtige Arbeit ge-

widmet ist, einen Ort finden, und wenn Sie dann in dieser manchem begegnen, mit dem Sie von Herzen übereinstimmen, so sehen Sie, bitte ich, das Buch zugleich als einen längeren Brief an, der Ihnen die Zeit jenes schönen geistigen Austausches zurückrufe, in dem ich an Ihrer Seite ebensoviel nahm, als ich an geweihter Stätte zu geben vermochte.

Noch steht das Kapitol, noch stehen Frascati's und Albano's heitere Höhen in unvergänglichem Andenken vor meiner Seele. Wonne strömte die Herrlichkeit der Natur, Wonne die Herrlichkeit der Kunst; aber wie viel ärmer wäre aller Genuß geblieben, hätte er nicht im Heiligthume jenes Familienkreises seine Verklärung gefunden, welcher die Erde an den Himmel knüpfte. Was dort der äußere und der innere Mensch erfahren hat, hat mannichfache Frucht ausgetragen, und den größten Theil des Dankes bin ich Ihnen und Ihrem Hause schuldig. Nehmen Sie ihn denn aus der Ferne hin und lassen Sie auch meinen Namen in Ihrem Herzen und in Ihrem Hause unvergessen bleiben.

Halle, den 20. Januar 1836.

**Tholuck.**

## Vorrede zur zweiten Auflage.

Es hat diese zweite Auflage hie und da Verbesserungen und mehrere Zusätze erhalten. In dem sechsten Kapitel der Einleitung ist der Abschnitt über die Inspiration neu ausgearbeitet worden; so weit das schätzbare Werk von Bleek erschienen war, habe ich es zu Rathe gezogen und gesehen, daß wir unabhängigerweise größtentheils zusammen getroffen waren; von den späteren Abschnitten ist besonders in Kapitel 8. und 9. Einiges umgearbeitet worden. Die einzelnen unter dem Titel: das Alte Testament im Neuen Testament gedruckten Beilagen (1. über die Citate des A. T. im N. T. 2. Ueber die Opfer- und Priesteranstalt des A. T. und Christus als Opfer und Priester im N. B.), welche bei dem Studium des Kommentars nicht entbehrt werden können, waren früher vergriffen und sind daher schon im vorigen Jahre in einer neuen Auflage erschienen.

Da die von meinem hochgeehrten Herrn Verleger gegebene Specification meiner Werke von einer zweiten und dritten Auflage dieses Kommentars spricht, so bemerke ich zur Vermeidung von Mißverständnissen, daß

zwar bald nach dem Erscheinen der ersten Auflage der Druck eines Nachschusses nöthig wurde, daß dieses aber auf dem Titel jener später gedruckten Exemplare nicht angegeben ist und daher auch diese Auflage als die zweite erscheint.

Möge dieses von mir mit besonderer Liebe ausgearbeitete Werk sich auch in dieser neuen Ausgabe theilnehmende Freunde und Leser erwerben!

Halle den 3. April 1840.

**A. Tholuck.**

# Inhaltsverzeichniß der Einleitung.

# Inhaltsverzeichniß der Beilagen.

# Einleitung.*)

## Erstes Kapitel.

### Ueber den Verfasser.

Der Brief an die Hebräer trägt keine Aufschrift an sich, durch welche wir über seinen Verfasser belehrt würden. Die Untersuchung, wer der Verfasser desselben sei, bildet daher den Hauptheil der Einleitung in diese neutestamentliche Schrift und zwar beschäftigt sich diese Untersuchung, da ein großer Theil der christlichen Kirche den Apostel Paulus für den Verfasser hält, vorzüglich mit der Frage, ob diese Annahme Grund für sich habe. Eine Untersuchung über Aechtheit oder Unächtheit dieses Briefes kann jedoch die Erwägung dieser Frage nicht genannt werden, insofern sich die Schrift nicht selbst als Schrift des Apostels Paulus bezeichnet.

### §. 1. Aeußere Zeugnisse für und wider die paulinische Abfassung.

Daß der Apostel Paulus der Verfasser des Briefes an die Hebräer sei, dafür lassen sich aus dem ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung noch keine Zeugnisse beibringen. Man hat zwar in den Schriften des Neuen Testaments selbst ein solches Zeugniß zu finden geglaubt, nämlich in 2 Petr. 3, 14. 15. Wenn nämlich der Verfasser jenes Briefes — ob es der Apostel Petrus selbst sei, muß ja als ungewiß gelten — seine Leser ermahnt, in Erwartung eines neuen

*) Die vollständigen Titel der auf die Einleitung in unsern Brief bezüglichen Werke, auf welche von vornherein nur durch die Namen der Verfasser hingedeutet wird, finden sich am Schlusse von Kap. I. §. 2., wo ein Ueberblick der Geschichte der Untersuchungen über den Verfasser des Briefes gegeben wird.

Himmels und einer neuen Erde Fleiß der Heiligung zu thun, so hat man darin eine Beziehung auf Hebr. 10, 25. zu sehen geglaubt (vgl. Hebr. 12, 27. 28.). Ungeachtet nun noch Mynster (Kleine theol. Schriften S. 95.) und Dr. Paulus diese Meinung in Schutz nehmen, so ist sie doch so wenig begründet, daß man nicht nöthig hat, sich länger dabei aufzuhalten. (Vgl. Bleek §. 21. Schott Isagoge §. 80. Anm. 4.) — Das früheste Zeugniß für unseren Brief findet sich in dem sogenannten ersten Briefe des Clemens Romanus an die Korinther. Der Verfasser desselben ist nicht bloß in irgend einem Grade, sondern so vollkommen mit unserem Briefe bekannt, wie mit keinem der anderen paulinischen. Während er nämlich diese andern hie und da citirt hat, ist der Hebräerbrief, wie es scheint, ganz und gar in sein Denken übergegangen; ohne ihn nämlich mit den gewöhnlichen Citationsformeln anzuführen, eignet er sich eine Anzahl ganzer Aussprüche aus ihm an und bedient sich außerdem vielfach einzelner Worte und Phrasen aus demselben, s. die vollständigsten Anführungen bei Lardner principal facts of the New Test. Vol I. p. 87. ff. Ließe sich nun mit derselben Gewißheit, mit welcher wir zeigen können, daß Clemens mit unserem Briefe genau vertraut gewesen, auch darthun, daß er den Apostel Paulus für den Verfasser gehalten, so wären wir auf einmal aller weiteren Untersuchungen über den Verfasser überhoben. Da nämlich dieser Clemens nicht unwahrscheinlich der Freund und Mitarbeiter des Apostels ist, welchen er Phil. 4, 3. erwähnt, so wäre sein Zeugniß ein vollgültiges und unzweifelhaftes. Allein, wie gesagt, nicht mit den sonstigen Citationsformeln führt Clemens die Stellen unseres Briefes an; um so weniger ist also bei ihm eine Nennung des Namens des Verfassers zu erwarten, wie dieselbe wohl sonst, z. B. in einem Citat aus 1 Kor. 1, 12. bei ihm vorkommt.*) So

*) Zwar hat Stuart in c. 23 u. 26 bei Clemens eine Citationsformel nach Stellen unseres Briefes finden wollen, aber mit Unrecht, indem der apostolische Vater dort alttestamentliche Allegate mit diesen Formeln einführt, welche zwar auch im Hebräerbrief vorkommen, aber deshalb doch nicht als Allegate aus diesem gelten können, um so weniger, da der Hebräerbrief diese Stellen nicht in eigenthümlicher Modifikation, sondern genau nach der LXX. anführt (die eine in I, 7 übereinstimmend mit dem cod. Alex.). Wenn jedoch andrerseits Eichhorn aus dem Feh-

können denn also die von Clemens aus unserem Briefe angeführten Stellen die Abfassung desselben von Paulus nicht direkt beweisen. Indeß ließe sich vielleicht ein indirekter Beweis auf sie gründen. Wie kam Clemens dazu, wenn der Brief nicht paulinisch ist, von demselben so reichlichen Gebrauch zu machen, da doch die kirchlichen Schriftsteller — wie wir dieß in Bezug auf den Hebräerbrief selbst bei Tertullian und bei den Abendländern überhaupt sehen werden — die nicht apostolischen Schriften nur seltner oder gar nicht zu citiren pflegen? *) Nicht mit Unrecht haben die Vertheidiger der paulinischen Abfassung auf diese Thatsache Gewicht gelegt. Indeß ergiebt sich daraus immer noch nicht ein entscheidender Beweis. Denn wie, wenn Clemens zu dem Verfasser unseres Briefes in einem näheren Verhältnisse gestanden, welches ihm für denselben eine gewisse Vorliebe mitgetheilt hätte, — und eine Vorliebe gerade für diese Schrift muß man allerdings voraussetzen — wenn der Verfasser ebenfalls ein Schüler des Paulus und ein ausgezeichneter apostolischer Mann war? Einen solchen Mann als Verfasser des Hebräerbriefes anzunehmen, darauf leitet uns in der That das Verhältniß des Clemens zu demselben. Wollte indeß Jemand auch dieses nicht zugestehn, so bezeugen wenigstens die Citate des Clemens das Alterthum unseres Briefes, da jener Brief des Clemens wenigstens in das Jahr 96 n. Ch. zu setzen ist; andere Kritiker wie Dodwell, Clericus haben ihn sogar in das Jahr 70 setzen wollen. Eben dieß haben als Ergebniß aus jenen Anführungen auch schon Eusebius **) und Hieronymus hervorgehoben.

len der gewöhnlichen Citationsformeln bei den Anführungen aus unserem Briefe schließen will, daß demselben von Clemens ein geringerer Werth beigelegt worden sei, so ist dieß eben so unbegründet, da ja Clemens und auch andere Kirchenväter öfter biblische Stellen ohne alle Citationsformeln in ihre Rede verweben.

*) Euseb. hist. eccl. 2, 23., nachdem er vom Briefe Jakobi gesagt hat: *ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται μὲν*, setzt hinzu: *οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν.*

**) Euseb. hist. eccl. 3, 38.: *ἐν ᾗ* (im Briefe des Clemens) *τῆς πρὸς Ἑβραίους πολλὰ νοήματα παραθεὶς, ἤδη δὲ καὶ αὐτολεξεὶ ῥητοῖς τισιν ἐξ αὐτῆς χρησάμενος, σαφέστατα παρίστησιν, ὅτι μὴ νέον ὑπάρχει τὸ σύγγραμμα.* Hieron. Catal. vir. cel. c. 15.

Wir gehen aus dem ersten in das **zweite** und **dritte** Jahrhundert über. Wir begegnen nun schon im zweiten Jahrhunderte in der morgenländischen Kirche, vorzugsweise in der alexandrinischen, allgemein der Annahme der Abfassung unseres Briefes von Paulus. Wie Clemens Alexandrinus erwähnt, und aus ihm Eusebius berichtet, so hat schon der Stifter der alexandrinischen Schule Pantänus (c. 150 n. Chr.) den Paulus für den Verfasser gehalten, eben so Clemens Alexandrinus selbst († 212), der jedoch den Lukas als Uebersetzer des Briefes in das Griechische ansieht. Beide Kirchenväter bemerken als auffallend den Mangel einer Ueberschrift und suchen das Bedenken, welches hieraus in Bezug auf die paulinische Abfassung entstehen könnte, durch Hypothesen zu erklären. Vgl. §. 2. Die hierher gehörige Stelle aus Eusebius findet sich histor. eccl. 6, 14. Auch **Origenes** († 254) hält den Brief für paulinisch. Er führt ihn häufig unter dem Namen des Paulus an, erwähnt auch an einigen Stellen, in hom. VII. Jos., hom. XIII. in Gen., 14 paulinische Briefe, sagt, wenn eine Kirche den Brief als paulinisch festhalte, verdiene sie deshalb keinen Tadel, da ihn die Alten nicht ohne Grund als paulinisch überliefert hätten. Da jedoch ihm als kritischem Sprachkenner die Differenz von der paulinischen Diktion auffiel, so nimmt er an, daß wohl nur die *νοήματα* dem Apostel angehören möchten, die Redaktion des Briefes aber auf den Clemens Romanus oder den Lukas oder irgend einen unbekannten Anderen zurückzuführen seyn dürfte. *)

---

*) Die wichtige, vorzüglich hiebei in Erwägung zu ziehende Stelle des Origenes findet sich bei **Eusebius** hist. eccl. 6, 25. *Περὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς ἐν ταῖς εἰς αὐτὴν ὁμιλίαις ταῦτα διαλαμβάνει· ὅτι ὁ χαρακτὴρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου, ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ τουτέστι τῇ φράσει, ἀλλ᾽ ἔστιν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογήσαι ἄν· πάλιν τε αὖ ὅτι τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θαυμάσιά ἐστι καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων, καὶ τοῦτο ἂν συμφήσαι εἶναι ἀληθὲς πᾶς ὁ προσέχων τῇ ἀναγνώσει τῇ ἀποστολικῇ. Τούτοις μεθ᾽ ἕτερα ἐπιφέρει λέγων· ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ᾽ ἂν, ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστὶν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος καὶ ὡσπερεὶ σχολιογρα-*

Eine sehr wichtige Frage ist nun die, ob diese Ansicht der Sache bei den alexandrinischen Vätern auf historischem Grunde, d. i. auf kirchlicher Ueberlieferung beruht habe, oder nicht, und, was damit zusammenhängt, ob dieselbe in jener Zeit auch schon mit Gegnern zu kämpfen gehabt oder ohne Widerspruch als die alleinherrschende gegolten habe. In nicht geringen Vortheil setzen sich die neueren Bestreiter der paulinischen Abfassung, wenn sie, wie Eichhorn und J. E. Chr. Schmidt in ihren Einleitungen und auch Schulz, die von Pantänus und Clemens in Bezug auf den Mangel der Ueberschrift und die von Origenes in Bezug auf die Differenz der Diktion aufgestellten Hypothesen von vorn herein als Vertheidigungsversuche der paulinischen Abfassung wider Gegner derselben betrachten, die Bemühungen aber um diese Vertheidigung aus einer subjektiven Vorliebe jener Väter für den allegorischen Charakter des Briefes ausgeben. So beginnt Eichhorn seine Untersuchung derselben sofort mit den Worten (Einl. III, 2. S. 455): «Indessen sind die Gegner dieser Hypothese so alt, wie ihre Vertheidiger.» Dieses Verfahren müssen wir jedoch für einen rhetorischen Kunstgriff erklären *), wie denn auch Bleek's Unparteilichkeit das Irrige jener Voraussetzungen bereits aufgedeckt hat, indem er zugesteht, daß durchaus nichts zu der Annahme nöthige, als seien jene Hypothesen erst durch Gegner der paulinischen Abfassung hervorgerufen worden. In einer anderen und wesentlichen Beziehung sehen wir uns jedoch auch

---

ψήσαντος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου. Εἴ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμείτω καὶ ἐπὶ τούτῳ· οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι· τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν· ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία ὑπό τινων μὲν λεγόντων, ὅτι Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων ἔγραψε τὴν ἐπιστολήν· ὑπό τινων δὲ, ὅτι Λουκᾶς ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς πράξεις· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ὧδε ἐχέτω.

*) Auch schon gleich beim Erscheinen des Storrschen Kommentars trat Eichhorn in s. Rec. desselben (Allgem. Bibl. 3 B. S. 386.) mit der Behauptung auf: „Es fehlt wenig, daß nicht mit der ersten namentlichen Erwähnung des Briefes auch der Zweifel verbunden würde, ob er eine Schrift von Paulus heißen könne." — Wem es übrigens noch zweifelhaft seyn könnte, daß die negative Kritik der neueren Zeit sich mitunter die schreiendsten Parteilichkeiten — und zwar zum Theil wissentlich — erlaubt hat, dem bietet auch die

von Bleek abzuweichen genöthigt. Die Bestimmung nämlich, in welcher Allgemeinheit damals der Brief als paulinisch gegolten habe, hängt mit von der richtigen Erklärung des Satzes ab in dem S. 5. angeführten Citate aus Origenes: εἴ τις ἐκκλησία κτλ. In Bezug auf diesen Satz sagt nun Bleek S. 107. seiner Einleitung: «Dieses klingt doch offenbar so, als ob das Verfahren, den Brief als paulinisch zu achten, förmlich einer Entschuldigung bedürfe; es erscheint das hiernach nur als eine seltene Ausnahme von der gewöhnlichen Praxis, so daß im Allgemeinen der Brief in der Kirche nicht das Ansehen eines paulinischen hatte.» Dies nun, meinen wir, ist offenbar zu viel geschlossen. Εἰ mit dem Ind. setzt ja einen Fall in der Idee, ohne weder pro noch contra darüber etwas zu entscheiden, ob derselbe faktisch eintreten werde oder nicht. Wenn Gamaliel sagt: εἰ τὸ ἔργον ἐκ θεοῦ ἐστιν κτλ., liegt denn darin irgend eine Erklärung, daß das Werk nicht aus Gott sei? Wenn wir sagen: «Wenn ein preußischer Unterthan sich glücklich fühlt, so hat er ein Recht dazu;» — wer wollte daraus schließen, daß dies nur als seltene Ausnahme vor-

---

Geschichte der neueren Kritik unseres Briefes manchen Beleg dar. So erscheint z. B. Bertholdt in seiner Anführung des S. 4 Anm. *) mitgetheilten Citats aus Origenes — wir müssen den starken Ausdruck gebrauchen — geradezu als absichtlicher falsarius. Jenes Zeugniß des Origenes nämlich, welches bei Eusebius allerdings in zwei verschiedenen Fragmenten vorkommt, hat auch er in zwei Stücke getheilt und an zwei verschiedenen Stellen seiner Einleitung angeführt, Th. VI. S. 2944. und 2956., aber nicht so, wie man billigerweise erwarten sollte, daß jedes Fragment vollständig für sich angeführt würde, sondern so, daß bei der Trennung des Citats gerade der Satz ausgefallen ist, welcher dem Räsonnement des Kritikers im Wege war, nämlich derjenige, welcher die historische Basis des Urtheils des Origenes enthält; εἴ τις οὖν ἐκκλησία .... παραδεδώκασι, und die Auslassung dieses wichtigen Satzes ist nicht mit Einem Worte angedeutet! Auch Schulz hat sich derselben Auslassung schuldig gemacht, wie schon von Steudel in seiner Rec. des Schulzischen Werkes gerügt worden; bei ihm findet indeß diese, an sich unverantwortliche, Untreue im Citiren darin eine Entschuldigung, daß — wie viel Fleiß er auch auf die Behandlung der inneren Gründe verwandt hat — die historischen Zeugnisse bei ihm überaus flüchtig und oberflächlich behandelt worden sind, so daß auch diese Auslassung vermuthlich eine unabsichtliche ist, während bei Bertholdt diese nicht der Fall sein kann.

komme? Vielmehr konnte sich Origenes selbst eben so aus drücken, wenn sämmtliche Kirchen in der Annahme des paulinischen Ursprungs einig waren. Frägt man nach dem Grunde, warum er hier gerade diese Ausdrucksweise wählte, so mag es seyn, daß er aufmerksam darauf machen wollte, daß nicht alle Kirchen in dem Stücke einig wären, nur würde es dann immer noch nicht nöthig seyn, an dissentirende morgenländische Kirchen zu denken. Origenes, welcher unter eben dem Zephyrinus in Rom war, — wie Storr bemerkt — zu dessen Zeiten Cajus gegen den Proclus disputirte und nur dreizehn Briefe Pauli anerkannte, konnte den Dissensus des Abendlandes im Sinne haben. Als wahrscheinlicher kommt mir indeß vor, daß Origenes bei diesem Satze die Annahme der paulinischen Abfassung als die allgemein kirchliche voraussetzt, und daß er eigentlich nur sagen will: «Ich will nicht untersuchen, inwiefern das Urtheil der Gemeinden über diesen Gegenstand über allen Zweifel erhaben sei (und zwar denkt er dabei an die ihm und andern Einzelnen aus innern Gründen aufgestoßenen Bedenken), jedenfalls haben sie einen guten Grund für sich.» Daß, wie Bleek will, nur ausnahmsweise von der einen und der anderen Kirche der Brief für paulinisch gehalten worden und mithin die allgemeine Tradition dieser Annahme durchaus ungünstig gewesen, wird überdieß, wie uns scheint, als völlig unrichtig durch zwei andere Stellen des Origenes erwiesen, wo dieser Kirchenvater ebenfalls die Zweifel an der Abfassung des Briefs von Paulus erwähnt. In Math. 23, 27. bedient er sich des Ausdrucks: pone aliquem abdicare epistolam ad Hebraeos quasi non Pauli, und epist. ad Afric. c. 9. sagt er: *ἀλλ' εἰκός τινα θλιβόμενον ἀπὸ τῆς εἰς ταῦτα ἀποδείξεως* (dadurch, daß der Hebräerbrief 11, 37. das apokryphische Faktum der Zersägung des Jesaia bestätige) *συγχρήσασθαι τῷ βουλήματι τῶν ἀθετούντων τὴν ἐπιστολὴν ὡς οὐ Παύλῳ γεγραμμένην, πρὸς ὃν ἄλλων λόγων κατ' ἰδίαν χρῄζομεν εἰς ἀπόδειξιν τοῦ εἶναι Παύλου τὴν ἐπιστολήν.* Wer wird sich überzeugen können, daß Origenes sich über die Zweifel an der paulinischen Abfassung so ausgedrückt hätte, wenn dieselben auf historischem Grunde geruht hätten und durch alle Gemeinden verbreitet gewesen wären? Werden nicht gerade durch diese zwei

Stellen jene Zweifel sehr deutlich als Privatzweifel bezeichnet, welche, wie bei Origenes selbst, aus inneren Schwierigkeiten entstanden waren, welche man sich nicht zu lösen vermochte? *) Dasselbe ergiebt sich aus dem Satze: ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία κτλ. Haben nämlich die einen der hier erwähnten Zweifler den Lukas, die anderen den Clemens Romanus für den Verfasser gehalten, so sieht man gerade aus diesen Hypothesen, daß die Stylverschiedenheit unseres Briefes auf die Bedenken gegen die paulinische Abfassung leitete. Zur Bestätigung unserer Behauptung, daß nicht Gemeinden und noch weniger die Mehrzahl der Gemeinden den Brief für unpaulinisch gehalten, kommt noch das Zeugniß des Eusebius hinzu, welcher hist. eccl. l. 3. c. 3. nur von Einzelnen spricht, die — und noch dazu mit Berufung auf die abendländische Kirche — Zweifel gehegt: ὅτι γε μήν τινες ἠθετήκασι τὴν πρὸς Ἑβραίους, πρὸς τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ὡς μὴ Παύλου οὖσαν αὐτὴν ἀντιλέγεσθαι φήσαντες, οὐ δίκαιον ἀγνοεῖν. Wie hätte auch überhaupt Eusebius von der paulinischen Abfassung so zuversichtlich sprechen können, wenn dieselbe zur Zeit des Origenes der Mehrzahl der Gemeinden zweifelhaft gewesen wäre?

Noch bleibt in dem Zeugnisse des Origenes die Würdigung der wichtigen Worte: οὐ γὰρ εἰκῇ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδώκασι übrig, welche, wie wir sahen, von Bertholdt und Schulz unverantwortlicherweise ausgelassen, von Eichhorn u. A. gar keiner näheren Beachtung gewürdigt worden. Bleek geht natürlich auf genauere Erwägung derselben ein. Es frägt sich, wie weit weist uns der Ausdruck ἀρχαῖοι bei Origenes zurück? Bleek meint, er könne sich sehr wohl denken, daß Origenes bei dem Ausdrucke nur den (etwa dreißig Jahre früher, als er, verstorbenen) Clemens und den Pantänus im Sinne gehabt habe, — und in der That, nur wenn dieß der Fall ist, kann die angegebene Auffassung des εἴ τις ἐκκλησία κτλ. von Bleek sich mit diesem Ausspruche des Kirchenvaters vereinigen lassen. Sollte aber wirk-

*) Richtiger als Bleek drücken sich die nach ihm erschienenen Einleitungen über diesen Punkt aus: de Wette, Schott. Der erstere sagt nur: „Origenes, ob er gleich den Brief als paulinisch anführt, weiß von Zweifeln gegen denselben."

lich ἀρχαῖοι sich auf Männer beziehen können, von denen der eine damals, als Origenes jene Worte schrieb, vielleicht erst seit zwanzig, vielleicht erst seit zehn Jahren todt war? Sollte er diese zwei alexandrinischen Lehrer mit einem so allgemeinen, unbestimmten Prädikate angeführt haben? Muß nicht das Wort ἀρχαῖος hier in demselben Sinne genommen werden, den es bei Eusebius in den Formeln hat: ταῦτα μὲν ὡς ἐξ ἀρχαίων ἱστορίας εἰρήσθω, und διὰ τῆς τῶν ἀρχαίων παραθέσεως (hist. eccl. 2, 1. 3, 24)? Erklären wir nun den Ausdruck des Origenes nach dem des Eusebius, so führt uns derselbe allerdings — wie Hug sich ausdrückt — auf Männer, «die dem apostolischen Zeitalter nahe stehen» *), und wir stellen, nach jenen Worten des Origenes, als eine Thatsache auf, daß nicht lange nach den apostolischen Zeiten unser Brief bereits als paulinisch angesehen worden ist, und zwar im Oriente, wo man bei der Nähe von Palästina am ersten über den Verfasser unterrichtet sein konnte.

Bei dieser unbefangenen Prüfung der historischen Zeugnisse, bei welcher wir gänzlich von dem abzusehen suchten, was wir etwa als Resultat zu erhalten wünschten, ergiebt sich uns, daß zu den Zeiten des Origenes allerdings einzelne Zweifel an der paulinischen Abfassung verbreitet waren, daß aber die allgemeine, auf alte Tradition sich stützende Annahme für dieselbe sprach, und wenn Origenes selbst die Entscheidung giebt, nur die νοήματα seien auf Paulus zurückzuführen, nicht aber die Aufzeichnung, so sehen wir dieß so wenig mit Eichhorn u. A. als ein Auskunftsmittel an, im Gegensatze zur Tradition zu Gunsten seiner subjektiven Ansicht auf irgend eine Weise noch den paulinischen Ursprung zu retten, daß wir im Gegentheil mit Storr (Einleitung §. 4.) ein Auskunftsmittel darin erkennen, sein subjektives kritisches Urtheil mit der Macht der objektiven historischen Tradition in Einklang zu bringen. **) Und so klar schei-

*) Zwar wird auch z. B. noch Irenäus bei Eusebius als einer τῶν ἀρχαίων ἐκκλησιαστικῶν πρεσβυτέρων bezeichnet (hist. eccl. 5, 8.), indeß war dieser auch von ihm um beinahe anderthalb hundert Jahre entfernt.

**) So auch Hug: „Man machte (in Alexandrien) frühe die Bemer-

nen uns die Thatsachen für diese Behauptung zu sprechen, daß wir von einem so unbefangenen Forscher, wie Bleek, bei einer erneuten Erwägung des Gegenstandes Beistimmung hoffen zu dürfen glauben.

Nach Origenes finden wir den Brief — was doch wahrlich um so weniger einzig und allein aus der Autorität dieses Kirchenvaters erklärt werden kann, da es vielmehr gewissermaßen in Widerspruch mit derselbigen geschah — in der alexandrinischen Kirche allgemein als paulinisch anerkannt; so im dritten Jahrhunderte von dem Bischof Dionysius, von dem Bischof Petrus, dem Häretiker Hierax (s. Bleek S. 131. ff.).

Es frägt sich nun, was die übrigen Abtheilungen der morgenländischen Kirche in dieser Zeit über den Verfasser des Hebräerbriefes festgesetzt haben, und diese Frage gewinnt dadurch an Wichtigkeit, daß, wie wir sahen, die Kritiker geneigt sind, die günstigen Urtheile der alexandrinischen Väter für die Abfassung von Paulus aus der Vorliebe für den allegorischen Inhalt desselben abzuleiten. Sofort würde nun die Unrichtigkeit dieser Voraussetzung sich darthun lassen, wenn wir mit Sicherheit behaupten könnten, schon die Aufnahme unseres Briefes in die zwei ältesten Uebersetzungen des N. T., in die Peschito und in die lateinische (am Ende des zweiten oder am Anfange des dritten Jahrh.), zeuge für die Anerkennung seines apostolischen Ursprungs; so auch Stuart I. S. 97. Gleichwie nämlich die Schriften solcher Männer, welche nicht in die Zahl der Apostel gehörten, nur beiläufig oder gar nicht allegirt zu werden pflegten, so läßt sich auch, kann man sagen, nicht erwarten, daß Uebersetzungen von ihnen hätten angefertigt werden sollen. Mit Sicherheit läßt sich jedoch jene Behauptung nicht aufstellen. Denn schon der Umstand, daß wir im Abendlande in demselben Zeitraume unsern Brief als nicht paulinisch bezeichnet finden, in welchem die alte Itala entstand, erweist das Gegentheil. Rücksichtlich der Peschito ist aber auch Bleek zuzugeben, daß schon bei ihrer Abfassung dieselbe Ansicht über

---

kung, daß die Schreibart des Briefes sich von dem paulinischen Vortrage auffallend unterscheide. Ungeachtet dieser Wahrnehmung, welche gerade auf einen andern Vf. zu führen schien, getraute sich Niemand, ihn dem Apostel abzusprechen."

den Verfasser des Briefes in der syrischen Kirche existirte, welche die spätern syrischen Schriftsteller sämmtlich theilen (Bleek S. 439.). — Suchen wir nun nach zuverlässigeren Zeugnissen, so finden wir uns leider beinahe gänzlich von solchen verlassen. Zweie sind uns jedoch übrig geblieben, und sind hinreichend, um das Irrige der erwähnten Hypothese zu beweisen, falls nicht schon andere Gründe dieses thäten. Das eine ist das des Methodius, Bischofs von Olympus in Lycien, später von Tyrus (c. 290), das andere findet sich in einem Schreiben der antiochenischen Synode an Paul von Samosata (c. 264.). In den Schriften des Methodius hat Lardner (principal facts Vol. V. p. 258) mehr als ein Zeugniß für unseren Brief und insbesondere zwei Stellen, wodurch die paulinische Abfassung bewiesen wird, nachgewiesen. In der Schrift convivium decem virg. orat. 10. ap. Combef. p. 96. findet sich die Stelle: *εἰ ὁ νόμος ἐστὶ κατὰ τὸν ἀπόστολον πνευματικὸς, τὰς εἰκόνας ἐμπεριέχων τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*, ebendaselbst p. 116.: *μυρίον γὰρ ἕξετε κλέος, ἐὰν ἀφέλητε νικήσασαι τοὺς ἐπ' αὐτοῦ στεφάνους ἕπτα, δι' οὓς ὁ ἄγων ἡμῖν πρόκειται καὶ ἡ πάλη κατὰ τὸν διδάσκαλον Παῦλον.* Die erstere Stelle nun ist nach Lardner eine Anspielung auf Hebr. 10, 1., die letztere auf 12, 1. Bei der letzteren wird man gewiß nicht umhin können, dieses zuzugeben, wie auch Bleek gesteht; bei der ersteren könnte man eher zweifelhaft seyn, jedoch wird die Annahme einer Reminiscenz aus dem Hebräerbriefe dadurch unterstützt, daß jener Kirchenvater unzweifelhaft an anderen Stellen unseren Brief benutzt hat, wo er nicht gerade den Namen des Paulus hinzufügt. Unzweifelhaft ist auch das andere Zeugniß aus dem Schreiben der erwähnten Synode, — es findet sich bei Mansi Collect. concil. T. I. p. 1038. — so daß auch Bleek aus diesem Zeugnisse den Schluß macht: «es beweist dieses wohl, daß der Brief in Antiochien damals allgemein als paulinisch angesehen war, so daß auch von Seiten des Gegners kein Widerspruch dagegen befürchtet ward.»

Auf diese zwei Zeugnisse gestützt dürfen wir demnach behaupten, daß nicht bloß in der ägyptischen, sondern auch in den kleinasiatischen Gemeinden im dritten Jahrhunderte unser

Brief als eine Schrift des Apostels Paulus anerkannt war, *) und daß Zweifel dagegen vermuthlich nur von Privatpersonen ausgesprochen wurden. Doch machen wir schon hier aufmerksam, daß vielleicht Irenäus als Zeuge dafür angeführt werden dürfe, daß jene Anerkennung in Kleinasien nicht allgemein war.

Ganz anders verhält es sich dagegen im Abendlande. Von den frühesten Zeiten an, aus denen uns Kunde geworden ist, wird in allen Theilen des Abendlandes der Brief für nicht paulinisch angesehen. Der älteste Zeuge ist hier am Ende des zweiten Jahrhunderts Irenäus, freilich in seinen eigenen Schriften nur ein negativer; in seiner ausgedehnten Schrift adv. haereses, wo er so fleißigen Gebrauch von den paulinischen Briefen macht, findet sich nämlich auch nicht ein Citat aus dem an die Hebräer. Bei Erwähnung eines anderen seiner Werke *βιβλίον διαλέξεων διαφόρων* bemerkt daher auch Eusebius hist. eccl. 5, 26. als etwas Merkwürdiges, daß darin ein Citat aus dem Hebräerbriefe und eines aus der Weisheit Salomonis vorkomme. Durch diesen spärlichen Gebrauch unseres Briefes bei Irenäus wird nun zunächst der Verdacht erweckt, daß er unter die, welche den paulinischen Ursprung bezweifelten, gehört habe, zumal da ihm, welcher um die Mitte des zweiten Jahrhunderts das Verwendungsschreiben für die Montanisten an Eleuthorius in Rom überbrachte, die Ansichten der römischen Gemeinde bekannt sein mußten. Wir besitzen indeß auch ein positives Zeugniß. Photius nämlich bringt in seiner biblioth. cod. 232. ed. Bekker p. 291. einen Ausspruch des Stephanus Gobaras aus dem sechsten Jahrhundert bei, worin es heißt, daß weder Irenäus, noch dessen Schüler Hippolytus (am Anfang des dritten Jahrhunderts), den Brief für paulinisch gehalten. Freilich verliert

*) Absichtlich wollen wir hier nicht von der Stelle des Hieron. in der ep. 129 ad Dard. Gebrauch machen: illud nostris dicendum est, hanc epistolam, non solum ab ecclesiis Orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis Graeci sermonis scriptoribus quasi Pauli apostoli suscipi, da der Zusatz licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur Dunkelheit hat, und jedenfalls wohl die Worte des Kirchenvaters nicht streng nach dem Buchstaben genommen werden können; vergl. unten §. 8., wo dieser Ausspruch nochmals erwähnt wird.

dieß Zeugniß nicht wenig an Glaubwürdigkeit dadurch, daß Eusebius, welcher vermöge seiner besonderen Hochachtung des Irenäus ein besonderes Kapitel hat: ὅπως ὁ Εἰρηναῖος τῶν θείων μνημονεύει γραφῶν hist. eccl. 5, 8., dieses wichtigen Umstandes gar nicht Erwähnung thut. Jedoch er deutet selbst an, daß er alle Schriften jenes alten Kirchenvaters nicht gelesen habe, und ein wichtiger Umstand ist ferner der, daß in Betreff jenes Hippolytus, des Schülers des Irenäus, Photius an einer andern Stelle cod. 121. selbst das Zeugniß des Gobaras bestätigt. Bekanntlich hat nun Irenäus seine Jugend in Kleinasien zugebracht. Wenn um dieses Grundes willen Bleek ihn einen «Repräsentanten» der Ansichten in Kleinasien nennt, so ist dieses in dem vorliegenden Falle zu viel gesagt, denn gewiß ist die Verbreitung der antipaulinischen Ansicht im Abendlande, zumal in Rom, der Hauptbestimmungsgrund für ihn gewesen; aber das könnte man sagen: die entgegengesetzte Meinung dürfte bereits in der früheren Umgebung des Irenäus manchen Widerspruch erfahren haben, da er ja sonst wohl nicht so völlig zu der Ansicht der Abendländer übergetreten seyn würde.

Aus der afrikanischen Kirche besitzen wir das Zeugniß des Tertullian. Ihm ist, wie es scheint, die Annahme, daß Paulus der Vf. sei, gänzlich unbekannt, so daß er den Brief ohne weiteres als ein Werk des Barnabas anführt und zwar, wie dieß weiter unten noch ausführlicher zur Sprache kommen wird, an einer Stelle, wo er das angelegentlichste Interesse hatte, dem Briefe alle mögliche Autorität zu verschaffen. Er hat ferner dem Markion zwar Vorwürfe gemacht, daß er durch Ausschließung der drei Pastoralbriefe den numerus epistolarum habe verfälschen wollen, aber die Verwerfung des Hebräerbriefes rechnet er ihm nicht zum Verbrechen an, wie er es gethan haben müßte, falls er ihn selbst für paulinisch gehalten hätte (adv. Marc. 5, 20.). Auch bei Cyprian finden sich zwei Stellen, aus denen sich ergiebt, daß er unseren Brief aus der Zahl der paulinischen ausgeschlossen; adv. Iud. lib. 1. c. 20. und de exhort. mart. c. 11. sagt er nämlich, Paulus habe eben so, wie Johannes in der Apokalypse, nur an sieben Gemeinden geschrieben, — eine Parallelisirung, welche sich

auch in dem sofort anzuführenden Muratorischen Kanon und bei dem Bischof Viktorin († c. 303.) findet und voraussetzt, daß der Hebräerbrief nicht mit unter die paulinischen gezählt worden sei. Ein besonders wichtiges Zeugniß aus der afrikanischen Kirche im dritten Jahrhundert ist ferner das des Novatian. Auch in seinen Schriften wird von dem Hebräerbrief nirgends Gebrauch gemacht, während doch gerade er aus demselben Grunde, welcher auch bei Tertullian statt findet und den wir weiter unten berühren werden, um der Stelle Hebr. 6, 4—6 willen, vorzügliche Veranlassung gehabt hätte, unsern Brief zu benutzen und demselben eine besondere Autorität zuzuschreiben. — Wie in der afrikanischen Kirche des Occidents, so wurde auch in der römischen der Brief nicht als paulinisch angesehn. Von dem römischen Presbyter Cajus am Ende des 2ten Jahrhunderts berichtet Eusebius hist. eccl. 6, 20., daß er nur dreizehn Briefe des Apostels annahm, den an die Hebräer aber ausschloß. Eben so hat der dem Ende des zweiten Jahrhunderts zugehörige, sogenannte Muratorische Kanon nur dreizehn paulinische Briefe aufgezählt (vergl. Bleek S. 122. ff.).

Gehen wir nunmehr aus dem dritten in das vierte Jahrhundert über, so finden wir den Standpunkt der Frage sehr verändert. Sämmtliche Kirchenlehrer nämlich der verschiedensten Gegenden des Morgenlandes treten im vierten Jahrhundert, ohne Ausnahme, als Zeugen für den paulinischen Ursprung auf: der Bischof Alexander von Alexandrien, der Mönch Antonius, Athanasius, Didymus, Theophilus von Alexandrien, Eusebius von Cäsarea, Gregor von Nazianz, Basilius, Epiphanius, die syrischen Schriftsteller Jakob von Nisibis und Ephräm Syrus u. s. w. Von den hier Genannten verdient vor Allen der kritische Eusebius eine nähere Erwägung. Er hat sich an mehreren Stellen über unsern Brief erklärt. In der Hauptstelle über den Kanon hist. eccl. 3, 25. begreift er denselben mit unter die paulinischen als ein Homologumenon, l. 3, 3. giebt er die Zahl der zuverlässigen paulinischen Briefe auf vierzehn an, auch 2, 17. führt er den Hebräerbrief als paulinisch an. Indeß berührt er auch den Widerspruch, welcher sich hie und

da in der Kirche gegen diese Ansicht erhoben hatte. Er sagt in der schon oben S. 4. angeführten Stelle, daß die römische (lateinische) Kirche den Brief nicht annehme, und daß auch einige Griechen dieser Ansicht beigetreten wären; ferner spricht er l. 3. c. 38. so von der Aufnahme des Briefes in den Kanon, daß er den Widerspruch dagegen zu beseitigen sucht. Nach der oben S. 3 Anm. **) angeführten Stelle setzt er nämlich hinzu: ὅθεν εἰκότως ἔδοξεν, αὐτὸ τοῖς λοιποῖς ἐγκαταλεχθῆναι γράμμασι τοῦ ἀποστόλου. Endlich begreift er ihn an einer Stelle auch unter den ἀντιλέγομενοις (6, 13.) und erwähnt ihn neben den Briefen des Barnabas, Clemens und Judas. Den anscheinenden Widerspruch, der hierdurch mit seiner früheren Angabe, daß der Brief unter die Homologumena gehöre, entsteht, ist wohl von Bleek richtig durch die Bemerkung gelöst worden, daß Eusebius, wenn er ein Buch unter die Homologumena zählte, damit nicht aussagen wollte, es sei gar kein Widerspruch, sondern nur, es sei kein triftiger Widerspruch dagegen erhoben worden.

Während also in diesem Zeitraume im Morgenlande der Zweifel an dem paulinischen Ursprunge des Sendschreibens als erloschen zu betrachten ist, dauert derselbe zwar im Abendlande noch fort, fängt sich aber immer mehr an zu verlieren. Marius Victorinus, Zeno Phöbadius, Optatus und andere Schriftsteller des Abendlandes, von denen man erwarten sollte, daß sie unseren Brief anführen würden, bedienen sich desselben nicht; der Commentar des Ambrosiaster über die paulinischen Briefe übergeht den Hebräerbrief. Eusebius l. 5. c. 20. sagt, daß εἰς τὸ δεῦρο noch einige der Lateiner den Brief verwerfen. Dagegen findet sich schon bestimmte Anerkennung desselben als eines Werkes des Apostels bei folgenden lateinischen Schriftstellern dieses Jahrhunderts: bei Hilarius († 368), Lucifer Calaritanus († 371), Ambrosius, Philastrius, Gaudentius, ja auch bei den Häuptern unter den abendländischen Kirchenlehrern, Hieronymus und Augustinus, wiewohl bei diesen beiden Männern die älteren Bedenken sich an vielen Stellen ihrer Schriften noch geltend machen, und theils darin sich aussprechen, daß sie selbst sich nicht erlauben, den Brief als paulinisch zu citiren, theils,

indem sie des weit verbreiteten Bedenkens gegen diese Annahme Erwähnung thun. Und bis ins siebente Jahrhundert hinein finden sich im Abendlande die alten Zweifel wiederholt, so bei Isidorus Hispalensis.

Da wir uns nach unbefangener Prüfung genöthigt gesehen haben, anzuerkennen, daß das Zeugniß der alexandrinischen Kirchenlehrer nicht, wie bisher gewöhnlich behauptet wurde, auf subjektiver Privatmeinung beruhte, sondern auf dem Gewichte der historischen Tradition, so gestaltet sich — vorzüglich nach diesem Ergebnisse — unsere Ansicht über die äußeren Zeugnisse für den paulinischen Ursprung um vieles günstiger, als dieß bei anderen der neueren und neuesten Kritiker der Fall ist. Nach unserer Untersuchung nämlich müssen wir urtheilen, daß die historischen Zeugnisse zu Gunsten der paulinischen Abfassung entschieden überwiegend sind, zumal da es gerade die morgenländische Kirche ist, von welcher sie ausgehen. — Nichts desto weniger müssen wir fragen, wären die Zeugnisse dieser Abtheilung der Kirche über den Verfasser unseres Briefes unzweifelhaft, woher dann die in der ganzen abendländischen Kirche verbreiterete entgegengesetzte Ansicht? Läßt sich vielleicht irgend eine zufällige Ursache entdecken, warum das Abendland den Apostel als Verfasser des Briefes nicht annehmen wollte? Ließe sich eine solche auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit nachweisen, so möchte man geneigt seyn, ihr Beifall zu schenken. Neuere und ältere Vertheidiger der paulinischen Abfassung haben eine solche Nachweisung versucht. Eigenthümlich zwar, aber auch in gleichem Maaße unwahrscheinlich ist die Hypothese, welche Storr aufgestellt hat. Nach Storr soll Markion im Abendlande die Veranlassung zur Verwerfung der paulinischen Abfassung gegeben haben. Dem antijudaistischen Gnostiker sei dieser Brief vorzüglich verhaßt gewesen; er habe daher im Abendlande alles, was sich gegen die paulinische Abfassung desselben einwenden ließ, geltend gemacht; bevor die römischen Christen noch genauer seine Irrthümer in der Lehre gekannt, hätten sie sich von den kritischen Gründen des Mannes überzeugen lassen, und, nachdem er sich als Häretiker erwiesen, sei es nicht mehr möglich gewesen, die einmal angeregten Zweifel wieder niederzuschlagen. Kaum be-

darf diese überaus unwahrscheinliche Hypothese einer Widerlegung, da sie keinem Anderen, als ihrem Urheber selbst, eingeleuchtet zu haben scheint. Mehr empfiehlt sich dagegen die schon von Aelteren, wie von Spanheim, Wetstein u.s.w., vertheidigte, neuerdings besonders von Hug scharfsinnig ausgebildete Hypothese, nach welcher der Gegensatz der abendländischen Kirche gegen die Montanisten die Annahme der paulinischen Abfassung verdrängt haben soll. Da nämlich die Montanisten, wie später auch die Novatianer, die strengere Meinung der ersten christlichen Kirche vertheidigten, daß die lapsi nicht wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden dürften, so bot sich ihnen für diese Ansicht in der ganzen Schrift keine anscheinend schlagendere Stelle dar, als Hebr. 6, 4. ff., und in der That erwähnen mehrere Schriftsteller, daß die Novatianer jene Stelle für sich geltend gemacht haben, Ambrosius de poenit. l. 2. c. 3., Philastrius Haeres. 89. Theodoret und Chrysostomus zu Hebr. 6, 4. u. s. w. Die Verlegenheit nun, dieser biblischen Autorität zu begegnen, soll die Lateiner dazu bewogen haben, den Brief überhaupt dem Apostel abzustreiten, während die Griechen — wie Hug sich ausdrückt — «als bei diesem Streit weniger angefochtene Zuschauer» sich begnügten, auf exegetischem Wege den Häretikern jene Waffe zu entreißen. Schon von vorn herein muß jedoch dieß gegen diese Hypothese Verdacht erwecken, daß es an jedem Beispiele fehlt, woraus sich als Praxis der Kirche erweisen ließe, daß man anerkannte Schriften des N. T., sobald man dadurch hoffen konnte, häretischen Gegnern eine Waffe zu entwinden, ganz aufgab; lieber nahm man zu den gezwungensten Interpretationen seine Zuflucht, wie dieß eben auch bei der Erklärung von Hebr. 6, 4. geschehen ist. Es kommt aber ein noch viel entscheidenderes Argument hinzu. Es haben nämlich zwar die Anhänger des Novatian die angeführte Stelle zu Gunsten ihrer Lehre benutzt, aber weder Novatian selbst, noch auch das Haupt der montanistischen Partei Tertullian; ja was noch mehr ist, wie schon oben S. 3. angedeutet wurde, gerade in derjenigen Schrift, wo Tertullian den Endzweck hat, die von ihm früher in dem Buche de poenitentia ausgesprochenen laxeren Ansichten über das

Bußwesen zu widerlegen, führt er den Hebräerbrief als eine Schrift des Barnabas an, nämlich in seinem Buche de pudicitia c. 20. Er hatte hier das Interesse, unserem Briefe alles nur mögliche Gewicht zu vindiciren, und thut dieß auch würklich, insofern er nämlich Alles angiebt, was dazu dient, die Autorität des Barnabas ins Licht zu stellen. Nichts desto weniger sucht er auf keine Weise den Brief auf Paulus zurückzuführen, sondern läßt vielmehr das Allegat aus demselben auf die vorhergegangenen Beweisstellen aus dem apostolicum instrumentum, aus den Schriften des Paulus und Johannes, nur wie einen Appendix folgen, und sagt, daß er nur noch ex redundantia ein testimonium superinducere wolle. Hätte nun dieser Kirchenvater auch nur gewußt, daß der Brief an die Hebräer auch dem Paulus zugeschrieben wurde, so ist es in der That nicht denkbar, daß er dieses so völlig unerwähnt gelassen haben sollte. Noch weniger aber läßt sich unter diesen Umständen annehmen, daß die abendländische Kirche durch Montanisten und Novatianer die bis dahin gangbare Ansicht über den Verfasser des Briefes aufzugeben veranlaßt worden sei. Denn auch was den Novatian betrifft, von dem wir mehrere Schriften besitzen, in denen sich zahlreiche Citate von Bibelstellen finden, so hat dieser nirgend auf den Hebräerbrief sich berufen, vielmehr scheint es zu Folge des von einem unbekannten Verfasser herrührenden tractatus ad Novatianum haereticum bei Galland III. p. 362—370., daß Novatian sich vorzüglich auf Matth. 10, 33. gestützt habe. Unter diesen Umständen hat denn auch der neueste eifrige Vertheidiger der paulinischen Abfassung Stuart nicht gewagt, jene Hypothese mit Entschiedenheit sich anzueignen. Er sagt von ihr Th. I, p. 131: as a matter of fact, this cannot be established by direct historical evidence, und weiterhin: but what ever might have been the cause, that the epistle was pretty generally rejected by the churches of the West, the fact that it was so cannot reasonably be disputed.

Kann nun das Zeugniß des Abendlandes weder durch diese, noch durch andere Hypothesen geschwächt werden, müssen wir bei ihm eben so wohl als bei denen des Morgenlandes die historische Basis anerkennen, so können auch die gehäuften

Zeugnisse des Morgenlandes keine entscheidende Ueberzeugungskraft auf uns ausüben, und wir müssen die Möglichkeit zugestehen, daß die morgenländische Tradition über den Verf. des Briefes schon früh irre geleitet wurde, und vielleicht kann Irenäus als derjenige Kirchenvater angesehen werden, bei welchem die älteste Ansicht des Morgenlandes sich erhalten hat.

## §. 2. Innere Zeugnisse.

### A. Andeutungen über den Verfasser aus einzelnen Stellen.

Während sonst bei Schriften, deren Verfasser streitig ist, häufig die Argumente Einer Gattung ganz für den angeblichen Autor und die einer anderen gegen denselben streiten, ergiebt sich uns bei unserem Briefe der merkwürdige Fall, daß in mehreren Theilen der Untersuchung auf beiden Seiten gleich namhafte Gründe zu stehen scheinen. So ist dieß auf dem Gebiete der innern Zeugnisse der Fall, wenn wir uns nach einzelnen Stellen in der streitigen Schrift umsehen, aus denen sich eine Andeutung über die Person des Briefstellers ableiten ließe. Wir finden nämlich im letzten Kapitel eine Anzahl von Andeutungen, welche sämmtlich den Apostel als Verf. zu verrathen scheinen, Hebr. 13, 18. 19. (10, 34.) 23. 24.; dagegen scheint der Ausspruch Kap. 2, 3. aufs bestimmteste gegen ihn zu sprechen. Was diese letztere Stelle zunächst betrifft, so erscheint ein solcher Ausspruch, wo der Verf. seine Kenntniß vom Evangelio, statt auf den Herrn selbst, auf die zurückführt, welche den Herrn unmittelbar vernommen haben, — vorzüglich wenn man paulinische Aussprüche, wie Gal. 1, 1. 11. 16. 2, 6. 2 Kor. 11, 5. 12, 1—5. dagegen hält — als auf keine Weise zu einem Paulus passend, welchem überall alles daran liegt, darzuthun, daß er kein unansehnlicherer Zeuge der Wahrheit sei, als eben die, welche im unmittelbaren Umgange mit dem Erlöser gestanden. In der That ist von Männern wie von Luther, Calvin, den Magdeburger Centuriatoren und eben so von vielen Neueren diese einzige Stelle als ein absolut entscheidender Beweis gegen den paulinischen Ursprung angesehn worden. Und kaum können wir anders, als diesem Urtheile beistimmen, wenn wir zumal bedenken, an welche Gemeinden

unser Brief geschrieben ist, nämlich gerade an Judenchristen, an die strengsten Judenchristen, von denen die apostolische Autorität des Paulus am ehesten in Zweifel gezogen wurde, wo dieser Apostel gerade so sehr, als bei den Galatern, Veranlassung gehabt hätte, die Gleichheit seiner Autorität mit der der andern Zeugen des Evangelii aufs stärkste hervorzuheben. Vergl. die Auslegung jener St.

Während wir nun die Beweiskraft jenes Ausspruchs willig anerkennen, müssen wir indeß gestehen, daß auch die aus Kap. 13. entlehnten Gründe für Paulus ein nicht geringes Gewicht haben. Man kann sagen, daß die angeführten Stellen, zusammen genommen, uns in eine historische Situation versetzen, wo alles zusammen stimmt, Paulus als den Verf. des Briefes und dessen Gefangenschaft in Rom als Abfassungszeit zu bezeichnen. Der Verf. ist gefangen, — zwar ließe sich das *ἵνα ἀποκατασταθῶ ὑμῖν* auch auf etwas anderes beziehen, als auf eine Freilassung aus dem Gefängnisse, aber dieß Letztere ist doch das Wahrscheinlichere, ja es würde über jeden Zweifel erhoben, wenn Kap. 10, 34. die Lesart *τοῖς δεσμοῖς μου* die richtige wäre *), — er hofft in Kurzem der Gemeinde wieder geschenkt zu werden, er erwähnt als seinen Freund und Gefährten einen der Gemeinde wohl bekannten Timotheus, mit diesem will er dann die Gemeinde besuchen; überdieß grüßt er von den *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*, welches man als Bezeichnung der Italiener, der Römer ansehen kann. Wie deutlich, kann man sagen, weist alles dieses auf die Zeit der ersten Gefangenschaft des Apostels und zwar auf die letzte Periode derselben! Damals hoffte er, wie dieß Phil. 2, 24. (1, 25.) und Philem. V. 22. zeigt, baldige Befreiung aus dem Gefängnisse, Timotheus war ihm von Ephesus aus nachgekommen, befand sich damals in seiner Nähe und diente ihm bei den Gemeinden Kol. 1, 1. Philem. 1. Phil. 1, 1. 2, 19.20.23. Nimmt man, wie auch Storr und Stuart thun, 13, 23. *ἀπολελυμένον* in der Bedeutung von *ἀποπεμφθέντα*, so kann man mit dem letztgenannten Gelehrten die Vermuthung

*) Cramer, welcher diese Lesart annimmt, macht darauf aufmerksam, wie Paulus sonst so häufig seiner Banden gedenke Eph. 3, 1. 4, 1. 6, 20. Phil. 1, 7. 13. 14. 16. Kol. 4, 18. 2 Tim. 2, 9.

aufstellen, Paulus spreche eben hier von der Reise, die Timotheus, wie Phil. 2, 23. es verspricht, zu den Philippern gemacht, um denselben die bestimmte Nachricht von der günstigen Wendung seiner Angelegenheit zu bringen, er habe gehofft bis zu dessen Rückkehr völlig loszukommen und dann mit dem treuen Gefährten die Reise zu den Empfängern des Briefes anzutreten. Aber auch dann, wenn man mit Hug — was allein das Richtige ist — ἀπολελυμένον von der Loslassung aus einer Gefangenschaft versteht, würde man sich die historische Situation wohl vorstellen können. Das Stillschweigen der Apostelgeschichte von einer solchen Gefangenschaft des Timotheus würde kein triftiger Grund zur Läugnung derselben seyn; der treue Jünger konnte ja bei seinem Bestreben, das Evangelium in Rom zu verbreiten, temporär in das Schicksal seines Lehrers verwickelt werden. Die Klage Phil. 2, 20. 21., daß die anderen Mitarbeiter nicht kräftig mit Paulus zusammenwürken, sondern für das Ihre sorgen, kann dadurch veranlaßt seyn, daß sie ihr Leben und ihre Freiheit nicht so aufs Spiel setzten, wie Timotheus (vgl. 2, 30.). Kol. 4, 10. wird jener Aristarch, der den Apostel auf der Reise nach Rom begleitete, als Mitgefangener erwähnt und Philem. 23. Epaphras. Sollte nicht den Timotheus ein gleiches Schicksal getroffen haben können? *) Man wird zugestehn müssen, daß diese Kombination große Wahrscheinlichkeit habe, wie dieß

*) Nur müßte, was die Zeit dieser Gefangennehmung betrifft, dieselbe nach der Abfassung der in der Gefangenschaft geschriebenen paulinischen Briefe statt gefunden haben, denn sonst hätte Paulus auch den Timotheus, wie den Aristarch und den Epaphras, als συνδέσμιος erwähnt; auch erscheint Timotheus nach Phil. 2, 19. 23. frei, weshalb Tillemont, wiewohl unnöthigerweise, die Vermuthung aufstellt, er sei erst auf der Reise nach Makedonien festgehalten worden: Mémoires pour servir etc. T. II. p. 144. und 542. Mit größerem Rechte könnte man gegen die hier angeführte Kombination auf den Ausdruck ἐὰν τάχιον ἔρχηται Hebr. 13, 23. provociren, welcher auf die Ankunft aus einer andern Stadt zu deuten scheint, mithin der Annahme einer Gefangenschaft in Rom widerspreche. Wie indeß, wenn der treue Gehülfe in irgend einem entfernten Theile der nach Plinius unter Vespasian einen Gesammtumfang von mehr als drei Meilen besitzenden Stadt angehalten und fest genommen worden war? Wie, wenn er in einem Orte nahe bei der Stadt während seiner Missionsthätigkeit ergriffen worden?

die Gegner selbst zugestehn, und nur darauf sich zurückziehn, daß kein absolutes Muß darin liege. *) Ihr Gewicht läßt sich aber auch noch verstärken, wenn wir die Frage erwägen, wie sich die Sache gestaltet, wenn wir Paulus nicht als Verf. gelten lassen? Während bei der ersteren Annahme sich uns mehrfache bestimmte historische Anknüpfungspunkte aus dem Leben des Timotheus darbieten, werden wir hier von allen verlassen. Ja, was noch mehr ist, man hat sich bisher, wie es scheint, noch nicht einmal die Frage aufgeworfen, ob es denn auch Wahrscheinlichkeit habe, daß Timotheus zur Lebenszeit des Apostels oder auch nur nach seinem Tode zu einem andern apostolischen Manne im Verhältnisse eines συνεργός gestanden habe? Während Eichhorn es für unmöglich hält bei Lebenszeiten des Apostels, meint Bleek, man könne sich dieß sehr wohl denken. Die Unmöglichkeit wollen wir nun auch nicht behaupten, aber wahrscheinlich ist es allerdings nicht. Nach dem Tode des Paulus aber war Timotheus, wie es scheint, permanenter Vorsteher der ephesinischen Gemeinde geworden. Sollte er damals auf neue Missionsreisen ausgegangen seyn? **) So sähe man sich also am Ende zu der Bertholdt'schen Hypothese hingetrieben, daß dieser Timotheus ein ganz anderer sei, als der bekannte. Allein, abgesehen von der unzuverlässigen Sage von einem Timotheus, dem Söhne des Pudens und der Priscilla, ist kein Timotheus sonst im kirchlichen Alterthum bekannt. Eine solche willkührliche Annahme ist daher auch von Eichhorn, Bleek u. A. mit Recht verworfen worden.

---

*) Eichhorn Einleit. III. S. 458. „Wahr ist es, wenn der Verf. des Briefes seine Leser in Gesellschaft des Timotheus zu besuchen verspricht, wer fiele nicht sogleich auf Paulus als die Hauptperson der Reise, da Timotheus sein vieljähriger Reisegefährte war? Aber wer könnte dessen ohnerachtet annehmen, daß er es seyn müsse?"

**) Zwar hat Böhl gegen Heydenreich zu zeigen gesucht, daß die Nachricht des Eusebius hist. eccl. 3, 4. von dem Episkopate des Timotheus in Ephesus eine unzuverlässige Tradition sei, und wir können dieß zugeben, obzwar die Beweisgründe nicht eben stark sind; aber auch Böhl nimmt an, daß seine Thätigkeit nach dem Tode des Apostels sich auf den Kreis der von dem Apostel gestifteten kleinasiatischen Gemeinden beschränkt habe, s. Böhl: über die Zeit der Abfassung der Briefe an den Timotheus, S. 40. 41.

Während nun dieses Argument für die Abfassung des Briefes durch Paulus in der römischen Gefangenschaft von dieser Seite so viel für sich zu haben scheint, wird sie uns von einer andern Seite aus, von der sie nach der ältern Ansicht eine der stärksten Stützen erhielt, aufs Neue zweifelhaft. Der Ausdruck nämlich *ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* ist von den älteren Interpreten in der Regel als Periphrasis des gentile *οἱ Ἰταλοί* angesehen worden, als Bezeichnung der italienischen Gemeinden, die römischen mit einbegriffen. In Betreff des sprachlichen Beweises berief man sich dabei auf Raphel annot. ex Polyb. zu Matth. 15, 1. und neuerlich hat noch Stuart die Vertheidigung dieser Auffassung, wiewohl auf nicht genügende Weise, übernommen. Indeß haben selbst Vertheidiger des paulinischen Ursprungs des Briefes diese Auffassung als sprachwidrig verlassen, und die Phrase von Mitgliedern der italienischen Gemeinden verstanden, welche nach Rom gekommen waren. Und nachdem nun Schulz vorzüglich darauf gedrungen, daß die Phrase auf keine Weise als Umschreibung des gentile genommen werden könne, hat Bleek dieß als entschieden angesehn und sagt: «Von *τοῖς ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* konnte der Verf. nur grüßen, wenn er sich selbst nicht in Italien befand, sondern in einem andern Lande.» Wollte man dieß nun auch zugeben, so bliebe immer noch, was auch Bleek zugiebt, jener Ausweg übrig, den Storr und Hug eingeschlagen. Allein wir müssen in Hinsicht dieser Phrase anderer Ansicht seyn. Allerdings kann *οἱ ἀπό* ebenso wie *οἱ ἐκ* — wie ja *ἐκ* und *ἀπό* in so vielfacher Hinsicht gleichen Sprachgebrauch haben — zur Umschreibung und insbesondere auch zur Umschreibung des gentile dienen, s. die Erkl. von 13, 24. Daher müssen wir jene Auffassung als zulässig betrachten, wiewohl wir zugestehn, daß die unter den neuesten Auslegern gewöhnliche Erklärung «aus Italien Gekommene, Flüchtlinge aus Italien» *) ungleich mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, s. d. Erkl. von 13, 24.

*) Vollständiger: *οἱ παρόντες ἀπό*, wie Demosthenes de rebus Chersonesi p. 93. 11. *ὥς φασιν οἱ παρόντες ἀπὸ Μακεδονίας*.

Bei diesem Stande der Sachen ergiebt sich uns denn, daß in dieser Klasse der innern Zeugnisse die Beweisgründe für und gegen sich ziemlich die Wage halten dürften. Nur muß man freilich gestehen: während die zuletzt entwickelten Gründe für nur dazu dienen, die Annahme der paulinischen Abfassung plausibel zu machen, ohne die entgegengesetzte der Wahrscheinlichkeit zu berauben, schneidet, wie es scheint, der vorhererwähnte Grund gegen die Möglichkeit ab, Paulus als Verf. anzusehen.

B. Der Lehrinhalt des Briefes.

Den Eindruck, daß zwischen den paulinischen Briefen und dem unsrigen ein wesentlicher Unterschied statt finde, sollte wohl kaum ein Kenner der paulinischen Briefe haben können. Schon Origenes fand in demselben die *νοήματα* des Apostels, und wenn gleich im Reformationszeitalter Männern, wie Luther und Calvin, einzelne Stellen, wie 2, 3. 6, 1. 2. 6, 4—6. 12, 17., mit der sonstigen Lehrweise des Apostels im Widerspruch zu stehen schienen, so erkannten sie doch im Ganzen den Inhalt für paulinisch. Nicht zu verwundern daher, wenn neuere Vertheidiger des Briefes diese Uebereinstimmung des Lehrinhalts als einen Hauptbeweis für die paulinische Abfassung geltend gemacht haben. So Cramer (S. 68. ff.), Meyer (den Schulz bestreitet) in dem Aufsatze: über einige innere Gründe für die Abfassung des Briefes an die Hebräer von Paulus in dem 3. St. des 2. B. des theol. Journals von Ammon und Bertholdt; Steudel in der Recens. von Schulz, besonders Hug S. 461. ff. In grellen Contrast mit dieser bis dahin allgemein verbreiteten Ansicht über die Lehre des Briefes treten dagegen Kritiker der neuern Zeit, wie Bertholdt, Schulz, Seyffarth, theilweise de Wette Einl. S. 299. und Schott Isagoge S. 345. ff. Am weitesten von der gangbaren Ansicht ist Schulz abgewichen. Er stellt die eigenthümliche Meinung auf, unser Brief rühre von einem Verfasser her, welcher zu einer mystischen, jüdisch-christlichen Sekte gehörte, die mehrfach von der allgemein christlichen, insbesondere paulinischen Lehre abgewichen sei. Während bei Paulus das beständige Thema die Abrogation der alten Verfassung sei, bleibe unser Verfasser ganz auf jüdischem Boden

stehen und suche durch mystische Auslegung das Judenthum zu verewigen. Unserm Verf. bestehe der Unterschied von Juden- und Christenthum nur in den zwei Stücken: einmal, daß die oberpriesterliche Würde vom Levitenstamme auf Christum übergetragen worden, der auf Melchisedek's Art zu dieser Würde gekommen, zweitens, daß das Christenthum eine gewissere Erkenntniß des ewigen Lebens gebe; in diesem jenseitigen Leben solle denn aber eben ein sublimerer Tempelkultus, ein höherer Judaismus eintreten. Diese eigenthümliche Ansicht ist indessen auch das Eigenthum ihres Urhebers allein geblieben. Schon de Wette hat ihr seine Abhandlung über die symbolisch-typische Lehrart des Briefes entgegengesetzt und sagt in derselben S. 5.: «ich halte die christliche Ansicht des Briefstellers in der Hauptsache für dieselbe, welche auch der Apostel Paulus hat.» Der Urheber jener neuen Ansicht hat sie aber auch am Ende selbst wieder zurückgenommen *), so daß wir uns keiner Bekämpfung derselben zu unterziehen haben. Daß rücksichtlich des Lehrinhaltes zwischen unserm Briefe und den paulinischen ein wesentlicher Unterschied nicht statt finde, darin kommen auch die neueren Bestreiter des paulinischen Ursprungs überein. Bleek erklärt (S. 303.), daß «hinsichtlich der Ideen und des ganzen Kreises der Vorstellungen unsere Schrift mit keiner andern des N. T. eine größere Verwandtschaft hat, als mit den paulinischen.» Außer dem von Schulz allein angegebenen Unterschiede in der Lehre, sind von ihm und den anderen genannten Kritikern auch noch andere Verschiedenheiten geltend gemacht worden, z. B. daß unser

*) Dr. Schulz hat nämlich vor einigen Jahren in Bezug auf seine Arbeit über den Hebräerbrief in den Studien und Kritiken II. 3. S. 618. folgende Erklärung abgegeben: „Ist der Hauptzweck jener Arbeit (zu beweisen, daß Paulus nicht der Verf. sei) erreicht worden, so mögen die nebenbei aufgestellten, dem Verf. jetzt selbst nicht mehr haltbar erscheinenden Vermuthungen immerhin beseitigt werden, ja Rec. sieht es nicht ungern, daß seine in mehreren Punkten mangelhafte Schrift durch die weit umfassendere, gründlichere Arbeit des Hrn. Bleek nun bald als überflüssig wird betrachtet werden können." Desto auffallender ist es, daß Dr. Großmann (de philos. Jud. sacrae vestigiis in ep. ad Hebr. 1833.) als Vertheidiger dieser von Schulz selbst aufgegebenen Ansicht aufgetreten.

Verf. von der Mitberufung der Heiden nichts wisse, welche doch bei Paulus ein Hauptpunkt sei, daß er auf die dem paulinischen Lehrtypus so wichtige Lehre von der Bedeutung der Auferstehung Christi keine Rücksicht nehme, daß er den terminus *πίστις* in einem wesentlich verschiedenen Sinne gebrauche u. s. w. Bleek zeigt auch rücksichtlich dieser angeblichen Verschiedenheiten, daß, falls sie statt finden, sie wenigstens nicht von der Bedeutung seien, die man ihnen beigemessen hat. (Bleek S. 303 ff.) Auch was die typische Lehrmethode betrifft, so läßt sich daraus nichts erweisen, denn wenn gleich sie bei Paulus seltener ist (Gal. 4, 21—31. Röm. 5, 14. 1 Kor. 10, 1—6.), so ist auch zu berücksichtigen, theils, daß kein anderer seiner Briefe ausschließlich an Judenchristen gerichtet ist, theils, daß die ganze Tendenz dieses Schreibens, welches ja die Aufgabe hat, die christlichen Ideen schon in den alttestamentlichen Hüllen nachzuweisen, zum Gebrauche der Typik besondere Veranlassung gab; wogegen bemerkenswerth ist, daß mit Ausnahme der flüchtigen Anspielung 1 Petr. 3, 21. kein anderer apostolischer Schriftsteller Typik anwendet, wenn man nicht etwa die Beziehung auf typische Weissagungen hieherzieht, oder den Ausspruch Christi Joh. 3, 14., der indeß der Form nach als Vergleich auftritt.

Wir gehen demnach davon aus, daß eingestandenermaßen die Lehre unseres Briefes von dem paulinischen Lehrtypus nicht wesentlich verschieden ist, vielmehr läßt sich eine größere Anzahl solcher Aussprüche nachweisen, wo unser Verfasser ausschließlich mit Paulus übereinstimmt. Diese übereinstimmenden Lehrpunkte sind bis jetzt noch nicht auf befriedigende Weise zusammengestellt worden, selbst Bleek hat sie untermischt mit den Stellen angeführt, wo nur Uebereinstimmung im Ausdrucke statt findet (S. 316.). Zweifelhafteres bei Seite liegen lassend machen wir nur auf folgende Konsonanzen in der Lehre aufmerksam. 1) Gott der Grund und das Ziel aller Wesen 2, 10. vgl. Röm. 11, 36. 1 Kor. 8, 6. 2) Die Lehre von Christo als *εἰκών* Gottes und Vermittler bei der Weltschöpfung (außer bei Paulus nur bei Johannes, aber in modificirter Form) 1, 1—3. vgl. 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. 16. 3) Die Lehre von Christi Erniedrigung und der darum ihm zu Theil

gewordenen Erhöhung 1, 4. 2, 9. vgl. Phil. 2, 8. 9. 4) Daß Christus dem Tode die Macht genommen 2, 14. vgl. 1 Kor. 15, 54. 55. 57. 2 Tim. 1, 10. 5) Daß Christus ein für allemal für die Sünde gestorben und nun über alles Leiden für dieselbe erhaben ist 9, 26. 28. 10, 12. vgl. Röm. 6, 9. 10. 6) Christus der Mittler, μεσίτης, zwischen Gott und den Menschen, im Hebräerbrief auch ἱερεύς, worin, wie wir sofort erwähnen werden, eine Verschiedenheit, aber doch auch eine Uebereinstimmung mit der dem Paulus eigenthümlichen Idee liegt. 7) Die Lehre, daß Christus nach Vollendung des Erlösungswerkes sich über alle Himmel erhoben hat 7, 26. 4, 14. vgl. Ephes. 4, 10. 8) Daß er uns nun beim Vater vertritt (1 Joh. 2, 2. in modificirter Form) 7, 25. vgl. Röm. 8, 34. 9) Daß er zur Rechten des Vaters herrscht bis zur Ueberwindung aller entgegenstehenden feindlichen Mächte 10, 12. 13. vgl. 1 Kor. 15, 25. 10) Daß er wieder erscheinen wird zum Gericht, denen aber, die auf ihn warten, zur Seligkeit 9, 27. 28. vgl. Tit. 2, 13. 2 Tim. 4, 1. 8. Röm. 8, 24. 13. 11. 11) Daß der alte Bund nur Schattenriß der Güter des neuen ist 8, 5. 10, 1. vgl. Kol. 2, 17. 12) Daß zwischen dem alten und neuen Bunde das Verhältniß von σάρξ und πνεῦμα statt findet, daß jener äußerlich reinigt, aber nicht belebt, daß er nur eine pädagogische Anstalt ist 7, 16. 18. 19. 9, 9. 10. 13. 8, 7. 10, 14. 16. 20. vgl. Röm. 2, 29. 2 Kor. 3, 6, 7. Gal. 3, 3. 24. 4, 3. 9. 13) Daß erst durch Christum der freie Zutritt zum Vater erworben 10, 19. vgl. Ephes. 2, 18. Röm. 5, 2. 14) Anklang an die paulinische Trias: Glaube, Liebe, Hoffnung 6, 10. 11. 10, 22. 23. 24. vgl. auch die Erkl. von 6, 4. 5. Wenn Bleek, um darzuthun, daß einzelne Anklänge noch nicht die Identität des Verfassers beweisen, sich auf die Parallelen beruft, welche der erste Brief des Petrus mit denen des Paulus, und der des Jakobus mit dem ersten des Petrus gemein hat, so ist dieß in dem vorliegenden Falle eine unzulässige Instanz, da diese Verwandtschaftsverhältnisse ohne Vergleich geringer sind. — Wir haben oben gesagt, daß im Wesentlichen sich der Lehrtypus des Hebräerbriefes von dem des paulinischen nicht unterscheide; unwesentlichere Verschiedenheiten, gewisse Eigenthümlichkeiten der Lehre

müssen wir dagegen zugeben. Als das Bedeutendste dieser Art sehen wir folgende drei Punkte an: 1) daß unser Brief ungeachtet mehrfacher Veranlassung die Bedeutung der Auferstehung Christi nicht erwähnt. 2) Daß die Mittleridee, welche allerdings auch Paulus kennt, und die wesentlich von der des ἱερεύς nicht verschieden ist (vgl. Hebr. 12, 24.), doch niemals bei dem Apostel in dieser letzteren Form vorgetragen wird. Man sollte meinen, wenn einmal dem Apostel die Idee des Priesterthums des Messias in der großartigen Form in das Bewußtseyn getreten wäre, in der sie in unserem Briefe auftritt, daß sie dann auch öfter in seinen Lehrbriefen vorkommen würde. 3) Daß die πίστις in unserem Briefe eine wesentlich andere sei, als die paulinische, läßt sich durch noch augenfälligere Beweise darthun, als sie schon Bleek gegeben hat; wohl aber dürfen wir sagen, daß das Fehlen des Gegensatzes von νόμος und πίστις, ἔργα πίστεως καὶ νόμου in unserem Briefe auffällt. Da nämlich die ganze Verirrung der Empfänger des Briefes in einem unverständigen Festhalten der ἔργα νόμου besteht, von welchem sie durch die δικαιοσύνη πίστεως hätten können frei werden, so müßte es auffallen, wenn Paulus in diesem Briefe sich gar nicht jener Form der Polemik bedient hätte. Vielleicht darf man noch hinzufügen, daß doch auch der Gebrauch typischer Weissagung und der Typik überhaupt in unserem Briefe weiter gehe, als es sich von Paulus erwarten lasse, doch — ist dieß die Frage.

Jedenfalls findet sich demnach in der Lehre unseres Briefes und der paulinischen ungleich mehr Konvergirendes als Divergirendes. Sollen wir nun dieß als eine besondere Stütze für die Annahme der paulinischen Abfassung ansehen? Dafür läßt sich aus diesem Umstande gewiß kein sicherer Beweis ziehen, denn, ist ein vertrauter Schüler, ein Gefährte des Apostels Verfasser des Briefes, so ist ja die Uebereinstimmung hinlänglich erklärt, da wir ja sogar in dem die Geschichte Jesu behandelnden Evangelium des Lukas die Abhängigkeit im Lehrtypus von Paulus nicht ganz verkennen können, wo doch die wenigste Veranlassung war, sie hervortreten zu lassen. Und gerade der Umstand, daß bei dem Zusammentreffen der Lehre in den meisten Punkten doch auch wieder Eigenthümlichkeiten sich finden,

läßt eher auf einen Schüler des großen Heidenapostels, als auf ihn selbst schließen.

C. Die Sprache und der Styl.

Wir kommen hier zu derjenigen Beschaffenheit unseres Briefes, durch welche schon ursprünglich die ersten Bedenken gegen die paulinische Abfassung desselben erregt worden sind. Wie wir oben S. 4. sahen, so ist der Sprachkenner Origenes, welcher mehrfach, z. B. in seinem Buche περὶ εὐχῆς, zeigt, daß er ein Beurtheiler des griechischen Sprachcharakters sei, dadurch, daß die ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληνικώτερα sei, bewogen worden, die Koncipirung der paulinischen Gedanken dieses Briefes einem Andern, als dem Apostel selbst, zuzuschreiben. Aus derselben Ursache hat Clemens Alexandrinus den Lukas als Uebersetzer des Briefes aus dem Hebräischen angenommen, und Andere schon zur Zeit des Origenes bezeichnen ihn als Verfasser, welche Annahme auch dadurch unterstützt werden kann, daß ein großer Theil der ἅπαξ λεγόμενα unseres Briefes sich außerdem nur noch bei Lukas findet, vgl. Grotius in dem praeloqu. zum Briefe an die Hebräer, Schott Isagoge S. 363. und besonders Stein Comm. zum Evang. des Lukas, wo sich sowohl die einzelnen Worte, als auch die Konstruktionen angegeben finden, in denen Lukas mit dem Hebräerbriefe zusammenstimmt.

Wir untersuchen das sprachliche Verhältniß unseres Briefes zu den paulinischen: 1) in Bezug auf einzelne Worte und Phrasen; 2) in Bezug auf die Satzverbindung oder den Styl. Voranschicken müssen wir aber dieser Untersuchung eine andere, weder von Winer, in dessen Grammatik man eine Würdigung der Gräcität der verschiedenen Schriftsteller des N. T. wesentlich vermißt, noch von Bleek, welcher überhaupt auf die Untersuchung über die Sprache nicht so gründlich und ausführlich eingegangen ist, als man wünschen möchte, angestellte Untersuchung: inwiefern nämlich unserem Briefe wirklich die klassische Reinheit zukomme, welche an ihm vielfach bewundert worden ist, und ob er sich in dieser Hinsicht wesentlich von den übrigen Schriften des N. T., insbesondere den paulinischen, unterscheide. Es scheint rücksichtlich dieser Frage bis jetzt ein Dissensus unter den neutestamentlichen Exegeten statt

zu finden. Einige finden in Betreff der Sprachreinheit einen solchen Unterschied zwischen unserem und den andern neutestamentlichen Briefen, daß Böhme S. XIV. erklärt: «stabit, ut opinamur, sententia, epistolam omnibus reliquis N. T. scriptis adeo praestare tum rebus tum arte et eloquentia atque grammatica orationis integritate, ut nemo omnium, qui ad sacrum illum codicem aliquid operis contulerint, hujus auctor esse videatur,» wogegen Heinr. Planck in seiner Abhandlung de vera natura atque indole orationis graecae N. T. sagt: «qui de Hellenismi sacri natura atque indole agere instituebant, mea sententia illud primum ponere debebant, quod non sermone culto perpolitoque, quo scriptores eruditi usi reperiuntur, sed eo potius, qui in usu quotidiano vitaeque communis consuetudine obtinuit, exarati sunt libri N. T. Neque Paulum excipio — — de ceteris res ipsa loquitur, quibus praeter communem loquendi rationem, qua usi sunt, ne innotuit quidem melior oratio.» Hat der ausgezeichnet gelehrte Verfasser dieser Abhandlung nicht etwa gar beim Aussprechen dieser Worte den Hebräerbrief völlig vergessen, was in der That der Fall zu seyn scheint, so hat er ihn entweder für paulinisch gehalten und der Sprache nach den paulinischen gleichgestellt, oder er hat ihn diesen sogar noch untergeordnet. Von der Klassicität der Sprache unseres Briefes zu sprechen ist jedenfalls unpassend, indem einmal dieses Prädikat auf die Schriftsteller bis zur Periode Alexanders beschränkt ist. Fragen wir, ob die Sprache unseres Briefes rein griechisch sei, so können wir nur die κοινοί als Maaßstab anlegen. Unter diesen κοινοῖς müßten wir dann wiederum diejenigen unterscheiden, welche sich vorzugsweise einer reineren Sprache befleißigt haben, wie Arrian, Lukian, Aelian, und diejenigen, welche, wie Artemidorus, Appian, die Eleganz vernachlässigen. Gewiß nun kann man den Verfasser unseres Briefes nur dieser letzteren Klasse beizählen *), und selbst von

*) Vgl. z. B. δεκατόω Hebr. 7, 6. 9., wofür die ächten Griechen nur δεκατεύω Xenoph. Anab. 5, 3. 9. Herod. 7, 132.; ἐνδυναμόω 11, 34. (die Verba auf όω, aus dem dorischen Dialekt entlehnt, daher

der Sprache dieser Schriftsteller unterscheidet sich die seinige zu ihrem Nachtheil durch einige lexikalische und grammatische Eigenthümlichkeiten, welche den Ursprung des Verfassers aus der jüdischen Nation verrathen. In Bezug auf diese Hebraismen sind die Ansichten der neueren Kritiker freilich weit auseinander gegangen. Bleek hat in unserem Briefe nichts Hebräischartiges weiter nachweisen können, als die öfter vorkommende Umschreibung des Adjectivbegriffes durch den Genitiv des Substantivs (4, 2. 5, 13. 6, 1.). Dagegen sind von Stuart nicht weniger als fünf lange Seiten Hebraismen aufgezählt worden, durch welche er das Urtheil des Origenes über die Gräcität des Briefes vollkommen vernichtet zu haben glaubt. In diesem Nachweise ist jedoch der gelehrte Amerikaner nicht nach gesunden Prinzipien der Sprachkritik verfahren. Alle jene religiösen termini nämlich, welche aus dem A. T. eben sowohl in die theologische und christliche Sprache aller europäischen Nationen übergegangen sind, als in den griechischen Sprachgebrauch, führt er als Hebraismen an: *ἐπ᾿ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν*, *κληρονόμος*, *δόξα* (bei den Griechen Meinung), *οἰκουμένη μέλλουσα*, *ἁγιάζειν*, *σὰρξ καὶ αἷμα*, *ἀδελφοὶ ἅγιοι* u. s. w. Dergleichen termini finden sich jedoch auch in den Abschnitten des N. T., wo die Sprache am reinsten ist, wie Apg. 26. *τὸ δωδεκάφυλον*, *τὸ ὄνομα Ἰησοῦ*, *οἱ ἅγιοι*, *κλῆρος ἐν τοῖς ἡγιασμένοις* u. s. w. In lexikalischer Hinsicht hätte vielmehr gezeigt werden sollen, daß der Brief für solche Begriffe, für welche der Grieche ausgeprägtere Ausdrücke hat, hebraisirende anwendet. Beispiele dieser Art lassen sich aber nur folgende nachweisen: K. 1, 1. 2, 2. 9, 19. u. a. *λαλεῖν* von göttlichen Eröffnungen wie דִּבֵּר; 2, 9. *γεύεσθαι θανάτου*; *ἀπειθεῖν = ἀπιστεῖν* (?) 3, 18. 4, 11. 11, 31.; 6, 5. *ῥῆμα* in d. Bed. Verheißung; 7, 1. *κοπή*, strages, wo aber der Verf. nach den LXX. referirt; 7, 5. *ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς ὀσφύος*; 11, 5. *ἰδεῖν θάνατον* und ebendaselbst nach dem

---

bei Pindar häufig, haben im spätern Griechisch eine immer mehr zunehmende Herrschaft); *γεννηθεὶς* statt *γενόμενος* 6, 4.; die Formation des Aor. II. nach der Endung des Aor. I. Hebr. 9, 12.; *γεύεσθαι* 6, 5. wie Joh. 2, 9. und sonst nirgend im N. T., c. acc. statt gen. rc.

hebräischen Texte οὐχ εὑρίσκετο; 12, 11. καρπὸς εἰρηνικός (?); 12, 19. als alttest. Reminiscenz μὴ προςτεθῆναι αὐτοῖς λόγον; 13, 9. περιπατεῖν ἐν; Reminiscenz 13, 15. καρπὸς χειλέων; 13, 21. ἐνώπιον. Was grammatische Hebraismen anlangt, so ist manches streitig, doch kann man, außer jener von Bleek bemerkten Eigenthümlichkeit, noch mehreres anführen: ἐν τῷ ἀποστῆναι 3, 12; das Nichtdekliniren fremder Namen Ἀαρών 7, 11. 9, 4. Χερουβίμ 9, 5. Ἱεριχώ 11, 30., nach einer Lesart τὸ Ἄβελ 12, 24. — bei Josephus z. B. findet sich statt dessen die griechische Deklination dieser Nomina, er hat z. B. Χερουβεῖς (Paulus unterläßt auch in der Regel die Deklination, er hat selbst an Einer Stelle — die einzige im N. T. — Σατᾶν statt Σατανᾶς oder Σατανᾶ im Gen. 2 Kor. 12, 7.); εἰς καῦσιν 6, 8. statt ἡ καῦσις; λαμβάνειν εἰς κληρ. 11, 8.; 12, 9. das καί; 12, 18. ψηλαφώμενον (?).

Es läßt sich hiernach im Allgemeinen das Urtheil fällen, daß von allen neutest. Schriften nur etwa die zweite Hälfte der Apg. mit unserem Briefe in der Reinheit der Sprache wetteifern kann. Und schon dieser allgemeine Sprachcharakter läßt an einen andern Verf. als Paulus denken; dazu kommen aber auch noch bestimmte einzelne Verschiedenheiten.

Was Worte und Phrasen betrifft, so ist dieser Nachweis von Schulz und Seyffarth auf eine solche Weise geführt worden, daß namentlich Seyffarth dem Vorwurfe des Mechanismus nicht entgehen kann, und nur dadurch ist es beiden Männern gelungen, eine so große Masse von Differenzen zusammen zu summiren. Ein und zwanzig Seiten füllt nämlich dieser Beweis bei Schulz und achtundzwanzig Paragraphen bei Seyffarth. Mit löblichem Fleiße und von einer guten Konkordanz unterstützt ist nun Stuart diesen Differenzen im Einzelnen nachgegangen, hat sich indeß in Führung des Gegenbeweises eines noch größeren Mechanismus schuldig gemacht. Wenn nämlich Schulz funfzehn Beispiele anführt, wo der Hebräerbrief von Paulus überhaupt abweichende Ausdrucksweise hat, so führt Stuart auf $5^1/_2$ Seiten Eigenthümlichkeiten im Ausdrucke an, welche sich nur im ersten Briefe an die Korinther finden; wenn

Seyffarth 118 *ἅπαξ λεγόμενα* aus dem Hebräerbriefe anführt, so stellt Stuart denselben 230 *ἅπαξ λεγόμενα* aus dem ersten Korintherbriefe entgegen, der doch nur drei Kapitel mehr habe, als der an die Hebräer. Nicht wenig thut sich Stuart auf diesen matter of fact Beweis zu Gute. Wenn jedoch Cicero von den Vertheidigern einer Ansicht sagt, sie seien nicht numerandi sondern ponderandi, so gilt dieses auch in Bezug auf die hier von beiden Seiten beigebrachten Instanzen. Was kann es beweisen, wenn Schulz zeigt, daß Paulus gewöhnlich *ζῆλος* gebrauche, der Hebräerbrief aber statt dessen (an Einer Stelle!) 10, 24. *παροξυσμός* habe? Oder wenn Seyffarth uns aus Kap. 11., wo der Verf. von so vielen Dingen spricht, die bei Paulus nie erwähnt werden, als *ἅπαξ λεγόμενα* aufführt *τυμπανίζειν*, *μηλωτή*, *δέρμα*? Oder wenn Stuart unter seinen 5½ Seiten eigenthümlicher Phrasen aus dem ersten Korintherbriefe auch das *γλώσσαις λαλεῖν* mit nahmhaft macht? *) — Den richtigen Weg in der Führung dieses Beweises hat Bleek eingeschlagen. Von ihm ist diesem Beweise für den nicht paulinischen Ursprung des Briefes aus einzelnen Worten ein sehr untergeordnetes Gewicht gegeben worden. Auch hat er sich begnügt, aus jener großen Anzahl angeblicher Spracheigenheiten des Briefes nur sechs anzuführen. Er macht nämlich mit Recht auf Einen Umstand aufmerksam, welcher den Beweis aus abweichendem Wort- und Phrasengebrauche zum großen Theil entkräftet, daß unser Brief einem andern genus dicendi angehöre, als die paulinischen; denn während in diesen — mit Ausnahme der Privatschreiben — der dialektische Charakter vorwalte, so gehöre unser Sendschreiben dem rhetorischen genus dicendi an, woraus sich dann sofort Vieles als nothwendig ergiebt, was sonst wohl auffallen kann. Zuvörderst nämlich das gänzliche Fehlen jener Formeln der rabbinischen Dialektik, welche

*) Ein eben so unkritisches Verfahren war es, wenn Jahn in seiner übrigens so verdienstvollen Abhandlung über die Aechtheit des Pentateuch in Bengels Journal unter den 400 *ἅπαξ λεγομένοις*, die er aus dem Pentateuch sammelte, auch die Namen der unreinen Thiere und des Apparats der Stiftshütte aufzählte. Wo sich *ἅπαξ νοούμενα* finden, da müssen ja freilich auch *ἅπαξ λεγόμενα* seyn.

dem Heidenapostel so geläufig sind: τί δὲ ἐροῦμεν; ἐρεῖς οὖν, ἀλλ' ἐρεῖ τις, ἢ ἀγνοεῖτε; μὴ γένοιτο, τί οὖν; τί γάρ; u. s. w., ferner der Gebrauch volltönender und mehr dichterischer Ausdrücke wie μεγαλωσύνη, μισθαποδοσία, ὁρκωμοσία, αἱματεκχυσία, πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως, ἡ εὐπερίστατος ἁμαρτία, ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής, ζωὴ ἀκατάλυτος u. s. w., wohin auch gerechnet werden kann der Gebrauch von παρά mit dem Akkus. zur Vergleichung mit einem Komparativ verbunden 1, 4. 9, 23. 11, 4. 12, 24. vgl. 4, 12., ὅσον — τοσοῦτο 1, 4. 7, 20. 22. 8, 6. 10, 25.; ferner — um dieß gleich hier mit zu erwähnen — der ruhige, feierliche Ton, welcher mit dem lebhaften des Apostels einen so starken Kontrast bildet, wie auch die vollkommenere Satzbildung. Es könnte nun scheinen, als ob mit diesem Zugeständnisse auch zugleich der ganze Beweisgrund aufgegeben würde, welchen die Bestreiter des paulinischen Ursprungs bisher aus der großen Verschiedenheit des Styls des Briefes entnommen haben; dem ist jedoch nicht so. Vielmehr läßt sich gerade daraus, daß wir bei Paulus sonst nirgend diesen oratorischen Charakter der Rede finden, schließen, daß er auch nicht Verfasser dieses Schreibens sei, wie schon Philastrius haer. 89. von unserm Briefe sagt: et in ea quia rhetorice scripsit, sermone plausibili, inde non putant eiusdem apostoli. Davon mehr, wenn wir von der Satzbildung sprechen. — Die eigenthümlichen Ausdrucksweisen, an denen Bleek am überzeugendsten nachweisen zu können glaubt, daß der Brief nicht von Paulus sei, sind folgende:

1) «Der häufige Gebrauch von πᾶς im Singular 9, 19. 2, 9. vgl. mit 2 Kor. 5, 15. 1 Tim. 2, 6.» Nur diese zwei Beispiele führt Bleek an, und nur auf das zweite, als auf einen eigenthümlichen Gebrauch, legt er Gewicht. Man muß demnach glauben, daß er nicht sowohl wie Schulz den häufigen, sondern den eigenthümlichen Gebrauch an jener Stelle Kap. 2, 9. hervorheben will. Und daran thut er Recht; denn was den häufigen Gebrauch betrifft, so enthält der Epheserbrief, wie Stuart nachgerechnet hat, in sechs Kapiteln den Singular πᾶς drei und zwanzigmal, während der unsrige mit dreizehn Kapiteln es nur sechszehnmal

hat. Jedoch jener einmalige unerwartete Gebrauch des Singular Jeder für den Plural Alle kann nichts entscheiden, um so weniger, da er sich auch sonst im N. T. so findet, s. zu 2, 9.

2) «ὅθεν in der Bedeutung weshalb 2, 17. 3, 1. 7, 25. 8, 3. 9, 18. 11, 19., Einmal bei Lukas, bei Paulus dagegen niemals, während er bei seinen beständigen Beweisführungen so viele Gelegenheit zum Gebrauche der Partikel hatte;» bei ihm aber findet sich stets διὰ τοῦτο διό, διότι.

3) «ἐάνπερ wenn anders 3, 6. 14. 6, 3., bei Paulus niemals, der statt dessen in gleicher Verbindung εἴγε, was sich in unserm Briefe nicht findet.» Nur im Zusammenhange mit andern Instanzen wird hierauf Gewicht gelegt werden können — εἴπερ hat Paulus fünfmal.

4) «εἰς τὸ διηνεκές 7, 3. 10, 1. 12. 14., außerdem weder sonst im N. T., noch bei Paulus, letzterer hat ebenso wenig εἰς τὸ παντελές Hebr. 7, 25. und διαπαντός Hebr. 9, 6. 13, 15. außer Röm. 11, 10. in einem alttest. Citate, sonst hat er aufs häufigste πάντοτε,» welches der verfallenden Gräcität angehört, s. Sturz de dial. Maced. p. 187. 59.

5) «καθίζειν immer in intransitiver Bedeutung sitzen 1, 3. 8, 1. 10, 12. 12, 2., bei Paulus dagegen in transitiver setzen, ebenso συγκαθίζειν.» Es ist 2 Theff. 2, 4. übersehen, wo καθίσαι intransitiv steht — vorausgesetzt, daß man nicht αὐτόν liest.

6) «παρά mit dem Akkusativ bei Komparativen» s. oben S. 34.

Man sieht, daß Einiges von diesen wenigen Angaben nicht einmal feststeht. Allein man muß auch von solchen Belegen nicht verlangen, daß jedweder für sich völlige Evidenz habe, das Zusammenkommen von vielen steigert wechselseitig ihre Beweiskraft; daher hätte Bleek in seine ausführliche Einleitung auch alle anderen Beispiele aufnehmen sollen, welchen seiner Ansicht nach einige Beweiskraft zukommt. Da wir uns hier Schranken setzen, so erwähnen wir nur noch einiger solcher Belege für die Verschiedenheit im Gebrauche einzelner Worte und Phrasen, welche, auch einzeln genommen, ein

Gewicht haben dürften. Dahin gehört die, so viel mir bekannt, noch nicht bemerkte klassische Konstruktion von κοινωνέω mit dem gen. rei in unserem Briefe 2, 14., während sowohl Paulus, als Petrus und Johannes es mit dem dat. rei verbinden, Röm. 15, 27. 1 Tim. 5, 22. 1 Petr. 4, 13. 2 Joh. 11., welches bei den Schriftstellern vor Christo nicht vorkommt, wohl aber bei schlechteren Autoren der verfallenden Gräcität, so in Achmet († 1080) Oneirocr. c. 118.: κοινωνήσει τῇ χαρᾷ αὐτοῦ. Ferner hat schon Schulz bemerkt, daß der Gebrauch von μακροθυμία und μακροθυμεῖν 6, 12. 15. ganz eigenthümlich ist, indem es das geduldige Abwarten, Ausharren bezeichnet. Bei Paulus und sonst im N. T. kommt dieses Wort sehr häufig vor, aber, außer etwa Jak. 5, 10. vgl. 11., kommt es nirgend in dieser Bedeutung vor. Wohl dürfte man mit Schulz behaupten, das Paulus hier das ihm so geläufige ὑπομονή gesetzt haben würde (vgl. Röm. 8, 25.). Ferner findet sich, was noch nicht bemerkt worden, von σκότος im N. T., wo das Wort acht und zwanzigmal vorkommt, bei Paulus eilf Mal, ausschließlich die Neutralform τὸ σκότος, in der einzigen Stelle Hebr. 12, 18. die mehr attische Maskulinform, vgl. Porson zu Eur. Hec. v. 821. Was die Benennungen Christi betrifft, so hat Schulz den Beweis hieraus nicht mit rechtem Bedacht geführt. Er giebt an, die feststehende und charakteristische Formel bei Paulus sei ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν, ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, während der Hebräerbrief nur zweimal (10, 10. 13, 21.) Ἰησοῦς Χριστός habe, nur einmal ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς. Zunächst ist zu bemerken, daß Ἰησοῦς Χριστός auch 13, 8. vorkommt, wo es nicht durch die Bemerkung, es sei ein fremdes Citat, beseitigt werden kann, und daß auch 3, 1. ansehnliche Autoritäten es haben. Dann aber berechnet Stuart, daß jene von Schulz als charakteristisch paulinische Formeln bezeichneten zusammengesetzten Benennungen in allem nur acht und sechzigmal in den paulinischen Briefen vorkommen, das einzelne ὁ κύριος aber 147 mal und Χριστός 198 mal. Bleek hat auch diesem Beweise kein Gewicht beigelegt. Uns scheint er darauf zu reduciren,

daß man 1) allerdings die mit *κύριος* komponirten Formeln öfter erwarten dürfte; 2) daß Paulus ungleich seltner den bloßen Namen *ὁ Ἰησοῦς* gebraucht, im Römerbriefe zweimal 3, 26. 8, 11., dagegen 36 mal die komponirten Formeln; im ersten Korintherbriefe einmal *Ἰησοῦς* 12, 3., dagegen die komponirten Formeln 26 mal u. s. w. In unserem Briefe kommt aber *ὁ Ἰησοῦς* siebenmal vor 2, 9. 6, 20. 7, 22. 10, 19. 12, 2. 24. 13, 12. Dieß ist allerdings merkwürdig, denn auch in den übrigen neutestamentl. Briefen, in den petrinischen, johanneischen, im Brief Judä finden sich nur die zusammengesetzten Formeln. Eine andere phraseologische Bemerkung von Schulz, welche auch Winer in die Grammatik aufgenommen hat S. 273., dürfte ebenfalls als unzuverlässig anzusehn seyn, daß nämlich Paulus den Zweckbegriff durch *εἰς* und *πρός* c. inf. ausdrücke, während der Hebräerbrief lieber Substantiven setze. Von vorn herein wird man dieß vielleicht erwarten, insofern die Infinitivkonstruktion in jenem Falle mehr hebräisch ist; indeß ist sie keinesweges ungriechisch, und, während der erste Korintherbrief fünf Beispiele dieser Konstruktion darbietet, finden sich in unserem Briefe sieben 2, 17. 7, 25. 8, 3. 9, 14. 28. 12, 10. 13, 21. Im Römerbriefe kommt das *εἰς τό* allerdings funfzehnmal vor, im zweiten Korintherbriefe dagegen, der ebenso viele Kapitel zählt, wie unser Brief, wiederum nur viermal, also dreimal weniger als in dem unsrigen.

Wir haben bis hierher von Worten und Phrasen gesprochen, welche nicht dogmatischer Art sind. Wir haben nun noch die dogmatische Terminologie dieses Briefes zu erwägen. Wir haben gesehen, die Ideen des Briefes sind paulinisch, es frägt sich nun, sind dieselben auch mit den dem Apostel eigenen terminis technicis ausgedrückt? Der Hauptsache nach — müssen wir antworten — nicht, und eben dieser Umstand erweckt uns einen starken Verdacht gegen die paulinische Abfassung. Allerdings begegnen wir in unserm Briefe hie und da dogmatischen terminis, welche eigenthümlich paulinisch sind. Durchaus dem Heidenapostel eigenthümlich (vgl. dagegen Jak. 4, 16. indeß, 2, 13. das comp.) ist sein Gebrauch, von *καυχᾶσθαι, καύχησις, καύχημα* von der jubelnden

triumphirenden Freude der Christen (vgl. unsre Ausleg. zu Hebr. 3, 6.), in dieser Fassung kommt das Wort im ganzen N. T. nur noch Hebr. 3, 6. vor. Dem Paulus allein eigenthümlich ist der Ausdruck *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*, *διὰ πίστεως Χριστοῦ*, *ἐπὶ τῇ πίστει* u. s. w., ganz analog hat unser Brief 11, 7. *ἡ κατὰ πίστιν δικαιοσύνη*. Nur Paulus drückt den Begriff der fortdauernden Thätigkeit Christi zum Heile der Seinigen durch *ἐντυγχάνειν* aus Röm. 8, 34., ebenso Hebr. 7, 25. Nur Paulus nennt Christum *εἴκων τοῦ Θεοῦ* 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15.; unser Brief hat 1, 3. das entsprechende, nur feierlichere — wie es dem oratorischen Style zukommt — *ἀπαύγασμα*, *χαρακτήρ*. Nur Paulus spricht von den verschiedenen *χαρίσματα* als *διαιρέσεις πνεύματος* 1 Kor. 12, 4., vgl. *μερισμοὶ πνεύματος ἁγίου* Hebr. 2, 4. Nur Paulus kennt das Prädikat *ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης* Röm. 15, 33. 16, 20. 2 Kor. 13, 11. Phil. 4, 9. 1 Thess. 5, 23. vgl. Hebr. 13, 20. Nur Paulus stellt das Glaubensleben des Christen als Wettkampf, *ἀγών*, dar, 1 Tim. 6, 12. 2 Tim. 4, 7. 8. vgl. Hebr. 12, 1. u. s. w. Während wir jedoch hie und da diesen paulinischen terminis begegnen, findet sich gerade in den **Hauptideen** des Briefes eine von der paulinischen abweichende Terminologie. Daß Paulus nirgend, und nur unser Brief Christum als **Priester** bezeichnet, haben wir schon oben geltend gemacht S. 28; Paulus mag unter dem von ihm gebrauchten *μεσίτης* dasselbe verstanden haben, aber den Ausdruck *ἱερεύς* kennt er ebenso wenig, als die **Ausführung** dieser Idee bei ihm gefunden wird. Fremd ist ferner dem Heidenapostel die Bezeichnung Christi als *ποιμήν* Hebr. 13, 20., ebenso als *ἀπόστολος* Hebr. 3, 1., desgl. der Gebrauch von *ὁμολογία*, welcher unserem Briefe ganz eigenthümlich ist, Hebr. 3, 1. 4, 14. 10, 23., von *ἐγγίζειν τῷ Θεῷ* Hebr. 7, 19. u. s. w. Vorzüglich fällt aber in unserem Briefe der ganz eigenthümliche terminus *τελειοῦν* mit seinen derivatis auf. Bei Paulus findet sich derselbe nirgend in dieser Fassung; Phil. 3, 12. gehört, streng genommen, nicht hierher; bei Johannes ist *τελειοῦν* ebenfalls häufig, allein in einer andern Anwendung. Das ganze Erlösungswerk sowohl die objektive als subjektive Seite desselben, wird

in unserem Briefe durch diesen umfangreichen terminus bezeichnet, vgl. Beilage II. Mit diesem terminus hängt zugleich die ganze Lehrform unseres Briefes über die Erlösung so genau zusammen, wie mit dem paulinischen *δικαιοσύνη ἐκ νόμου* und *ἐκ πίστεως* die paulinische, mit *ἀγάπη*, *ζωή*, *φῶς* die johanneische, mit dem Gegensatze von *πίστις* und *ἔργα* die des Jakobus. Daß Paulus nur zufällig hier einmal diesen Ausdruck gewählt, während anderswo andere, können wir aus diesem Grunde nicht annehmen. Hätte Paulus irgend einmal in dieser Form die Erlösung angeschaut, so würden sich, müssen wir glauben, unfehlbar auch in seinen andern Schriften Spuren davon finden.

Wir kommen nunmehr zur Betrachtung des Styls. Derselbe ist oratorisch und zwar von jenem genus, welches die Römer magnificum, die Griechen *μεγαλοπρεπές* oder *σεμνόν* nannten. Wie uns das Citat aus Philastrius zeigte (S. 34.), so war dieser Charakter der Diktion schon von den Alten bemerkt worden, und hatte schon bei ihnen den Verdacht erweckt, daß der Brief nicht von Paulus abgefaßt sei. Wir haben bereits bemerkt, daß dieser Charakter auf die Wahl der einzelnen Worte und Phrasen Einfluß ausübte. Ein solcher Styl nämlich, bei welchem der numerus ein wesentliches Erforderniß ist, wählt schon aus dieser Hinsicht volltönigere, poetische Worte, habet — sagt Cicero — etiam in oratione poeticum aliquod verbum dignitatem, zieht alterthümliche, ungewöhnlichere Worte den gangbareren vor, wie das reor, autumo in den Reden des Cicero, bietet auch — vermöge der mannichfacheren Satzverbindungen — einen größeren Partikelwechsel dar, als der gewöhnliche stylus tenuis. Da zu dem ersteren schon oben S. 34. die Belege gegeben wurden, so sprechen wir hier noch von den Partikeln in unserm Briefe. Am wenigsten hat unter den neutest. Schriftstellern von dem reichen Partikelschatze der griechischen Sprache Johannes Gebrauch gemacht. Zwischen *οὖν* und *δέ* zieht sich einförmig seine Rede hin, nur hier und da ein *καίτοι γε* Joh. 4, 2. oder das ihm geläufigere *μέντοι*, einmal *ὅμως μέντοι*. Am reichlichsten findet sich der griechische Partikelschatz benutzt in der Apostelgeschichte und in unserem Briefe. Zwischen die-

sen zwei Schriften und Johannes steht Paulus, welcher schon vermöge seiner dialektischen Methode der Partikeln nicht entrathen konnte. Mit Paulus und mit der Apostelgeschichte hat unser Brief den sehr häufigen Gebrauch des adjunktiven *τε* gemein (in unserem Briefe 19 mal, bei Matth. nur zwei=, bei Johannes einmal), und zwar sowohl das anknüpfende *τε*, als *τε καί*; ferner die konklusiven und Kausal=Partikeln *καὶ γάρ*, *τοίνυν* (bei Jak. einmal), *τοιγαροῦν*, (außer unserem Briefe nur Einmal bei Paulus), *διό* (bei Matth. nur einmal, aber bei Petrus öfter) u. s. w. Als eine unserem Verf. eigne Sonderbarkeit ist der gehäufte Gebrauch des *γάρ* zu erwähnen, auch da, wo man andere Konjunktionen erwarten sollte 2, 5. 3, 3. 5, 1. 13. 7, 12. 13. 8, 4. Eigenthümlichkeit im Gebrauche der Partikeln und zugleich Kenntniß des eleganteren griechischen Sprachgebrauchs zeigt unser Brief ferner in Bezug auf folgende Partikeln; 1) *ἀλλά* vor negativer Frage 2, 16. 2) *εἶτα* in der bewegten Fortsetzung der Rede 12, 9. 3) *δήπου* doch nicht 2, 16. 4) *ὅθεν* kausal gebraucht, s. oben S. 35.

Der rhetorische Charakter unseres Briefes bringt ferner mit sich eine Sorgfalt in der Wortstellung und Satzbildung, wie sich dieselbe in keiner anderen Schrift des N. T. nachweisen läßt. Die Wortstellung berücksichtigt einerseits die musikalische Euphonie, andererseits den rhetorischen Effekt. Mit Recht rügte Schulz, daß die Ausleger des Briefes an die Hebräer so wenig Rücksicht auf diese Beschaffenheit desselben genommen; in diesem Betracht hat der Kommentar von Böhme besonderes Verdienst. Will man sich bewußt werden, wie sorgfältig sowohl Euphonie als rednerischer Effekt in der Wortstellung unseres Verf. berücksichtigt sei, so erwäge man z. B. den ganzen Satz Kap. 7, 4., besonders aber die Nachstellung des volltönigen *ὁ πατριάρχης*: *θεωρεῖτε δὲ, πηλίκος οὗτος, ᾧ καὶ δεκάτην Ἀβραὰμ ἔδωκεν ἐκ τῶν ἀκροθινίων, ὁ πατριάρχης*, ebenso ebendas. V. 1—3. 6, 4—6. 17. 5, 7—10. 7, 22. 12, 1. u. a. *).

Ferner findet sich, außer

---

*) Darauf, daß auch Hebr. 12, 13. ein Hexameter mit untergelaufen ist, würde man sich zum Beweise des rhetorischen Charakters nicht zu

Lukas und Paulus, kein neutest. Schriftsteller, welcher von Participialkonstruktionen so reichlichen Gebrauch machte, nur daß hier sie nie die Rede verwirren oder schwerfällig machen, wie dieß bei Paulus der Fall ist 1 Thess. 2, 14. ff. 2 Tim. 1, 9. ff. 2 Kor. 4, 8—10. vgl. mit Hebr. 1, 1—4. 2, 2—4. 12, 1. 2. u. a. Während das bewegte Gemüth des Heidenapostels, wo es aufwallt, Satz an Satz reiht und Zwischensätze in Hauptsätze einschiebt, ohne irgend auf periodisches Ebenmaß und Abrundung der Sätze zu reflektiren; während daher jede seiner längeren Parenthesen zu einem Anakoluth wird, begegnen wir — ein Hauptunterschied unseres Briefes von den paulinischen — im Hebräerbriefe auch nicht einem einzigen Anakoluth, vielmehr zeigen auch die längsten Sätze eine Abrundung, welche eine dem Apostel Paulus durchaus fremde Reflexion auf die Darstellung, auf das Gewand der Gedanken verräth. Schon Bleek hat als auf ein besonders frappantes Beispiel auf den Satz 12, 18—28. verwiesen, wo sich eine ziemlich lange Parenthese, und in dieser wieder eine kleinere: *οὕτω φοβερὸν ἦν τὸ φανταζόμενον*, findet, und dennoch die Rede ungestört fortläuft, vgl. auch 7, 20—22. 12, 1. 2. 5, 7—10. Nur 3, 15. und 2, 9. bei der Anknüpfung des *ὅπως* an *ἠλαττωμένον* scheint eine Verletzung dieser sorgfältigen Satzbildung statt zu finden, s. indeß die Erkl. der St. — Ist es nun wohl glaublich, daß das feurige Gemüth des Apostels in diesem Einen Schreiben sich selbst so ungleich geworden und in einen ihm sonst so unähnlichen Styl hineingerathen sei? Man wird uns folgendes erwiedern können: Sollte nicht ein so starker Geist, wie der des Apostels, wo er es für nöthig erachtete, auch in dem Stücke fähig gewesen seyn, allen alles zu werden, und mithin da, wo die Empfänger des Briefes Anspruch auf reinere Gräcität machten, sich dieser zu befleißigen, und wo der Gegenstand eine

berufen haben, da dieß eben so unabsichtlich ist, wie wenn Livius seine Geschichte und Sallust die des jugurthinischen Krieges mit einem Hexameter beginnt. Die Prosa soll numerum aber nicht numeros haben, weshalb die häufigen Verse in Rednern, wie Isokrates, dem gerechten Tadel unterlegen haben. Vgl. auch den vielleicht zufälligen Hexameter Jak. 1, 17. s. darüber unten in Kap. III.

ruhige Ausführung verlangte, zu dieser sich zu bequemen? Ein Mann, wie Paulus, wird man sagen, schloß viele Männer und Charaktere in sich; tritt derselbe nicht z. B. in Athen Apg. 17. ganz anders auf, als in Jerusalem? Wird nicht seine Rede vor den Athenern, nachher vor einem Festus und Agrippa wahrhaft rhetorisch? Sind nicht z. B. Sätze, wie die Apg. 26, 2. 3. 4. 5., durchaus eben so vollkommen stylisirt, wie nur irgend einer im Briefe an die Hebräer? Welcher numerus in den Worten: *τὴν μὲν οὖν βίωσίν μου, τὴν ἐκ νεότητος, τὴν ἀπ᾽ ἀρχῆς γενομένην ἐν τῷ ἔθνει μου ἐν Ἱεροσολύμοις, ἴσασι πάντες οἱ Ἰουδαῖοι προγινώσκοντές με ἄνωθεν, ἐὰν θέλωσι μαρτυρεῖν, ὅτι κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος.* Ausgenommen etwa das, was Dr. Paulus in s. Einleit. zu unserm Briefe S. XVI. und XVII. sagt *), ist mir nicht bekannt, daß die Vertheidiger der Aechtheit bisher diese Instanzen geltend gemacht hätten, denen man wohl einen gewissen Schein nicht absprechen wird. Hug weist zur Erklärung des verschiedenen Tones unseres Briefes theils darauf hin, daß Paulus nicht Vater und Stifter dieser Gemeinde gewesen, wie der übrigen, an die er schrieb (auch von der römischen Gemeinde?), und daß er daher auch nicht den vertraulichen, freien Ton anstimmen konnte, den wir in den andern Sendschreiben finden; theils, daß die Hoheit des Gegenstandes auch von selbst eine feierlichere Sprache veranlassen mußte; im Gefühle indeß, wie wenig hierdurch erklärt werde, nimmt er außerdem zu einem Einflusse des Lukas auf die Diktion die Zuflucht. In der That würden ja wohl jene anderen zwei Momente in demselben Maaße auch beim Briefe an die Römer Anwendung finden, denn in der im Römerbriefe behandelten Materie liegt wahrlich kein Grund, warum er sie nicht hätte rhetorisch vortragen sollen. Wo wäre die oratorische Behandlung des Stoffes mehr am Orte gewesen, als in einem ausführlichen Sendschreiben, welches, wie der Brief

---

*) Dort heißt es auch: „Ein Mann dieser Art und Kraft hat nicht bloß einerlei Phraseologie und Konstructionsart. Gerade weil er nicht wie ein Rhetor seine Schule gemacht hat, ändert bei ihm die Materie schnell die Form des Ausdrucks und der Rede."

an die Römer, einen Abriß der ganzen christlichen Heilslehre giebt? Steudel in seiner Rec. von Schulz scheint anzunehmen, daß der Hebräerbrief an alexandrinische Juden gerichtet gewesen sei, und daß der Heidenapostel, indem er an diese gebildete Klasse der Israeliten sich wendete, auch einen höheren Ton anstimmen und einer reineren Sprache sich befleißigen mußte. Allein bei welcher Gemeinde wäre hierzu mehr Veranlassung gewesen, als bei den ästhetisch gebildeten und die ästhetisch=rhetorische Bildung überschätzenden Korinthern, und doch rühmt er gerade bei diesen, daß sein Vortrag nicht ἐν πειϑοῖς ἀνϑρωπίνης σοφίας λόγοις gewesen sei, und sein Styl in den zwei Briefen an diese Gemeinde theilt alle Eigenthümlichkeiten, welche sonst an demselben bemerkt werden. Ist dagegen der Brief an die Hebräer an palästinensische Judenchristen geschrieben, so wäre ja gerade nirgend weniger die Eleganz der Sprache angebracht gewesen, als hier. Dr. Paulus macht geltend, daß wir hier einen λόγος παρακλήσεως haben, eine Aufmunterungs= und Ermahnungsrede wie Apg. 13, 15—41, nicht eine Ueberredungsschrift, wie die übrigen paulinischen Briefe seien; allein gesetzt daß diese Unterscheidung überhaupt richtig wäre, was hat dieß mit der hellenischeren Schreibweise zu thun? — Besonderen Schein der Beweiskraft trägt aber allerdings der Charakter jener Reden des Apostels in der Apostelgeschichte an sich. Hier erhebt sich jedoch freilich das Bedenken, ob wir des Paulus eigne Worte und Satzbildung haben, oder die des Lukas? Leider besitzen wir bis jetzt noch keine kritisch=philologische Würdigung der verschiedenen Bestandtheile der Apostelgeschichte. Die holländischen Monographieen über diesen Gegenstand befriedigen nicht. Die Kritiker erkennen die Verschiedenartigkeit der Bestandtheile und der Diktion an, ohne bis jetzt eine genauere Sichtung und Sonderung vorgenommen zu haben. Wohl hat man bemerkt, daß des Petrus Reden mehr hebraisirend seien, als die des Paulus, und dieser Umstand ließe sich benutzen, um die buchstäbliche Treue der Reden des Paulus darzuthun *); man

*) Seyler in s. Auff. über die Reden des Petrus in der Apg., Studien und Kritiken 1832. 1 H. S. 53., geht von der Voraussetzung aus,

kann noch hinzufügen, daß ja Lukas selbst gerade in dem letzten Theile des Lebens Pauli sein Begleiter und vermuthlich Ohrenzeuge auch derjenigen Reden war, auf die wir uns eben beriefen, vielleicht also auch, unmittelbar nachdem er sie gehört sie niedergezeichnet habe. Allein viel mehr für sich hat unstreitig die Annahme, daß gerade von dem Zeitpunkte an, wo Lukas selbst Augen- und Ohrenzeuge war, auch er selbst die Reden sowohl als die Geschichte in seinem eignen Style niederzeichnete. Hiefür nämlich spricht der Umstand, daß gerade etwa vom 16ten Kapitel an der Styl gleichmäßiger wird und zwar gleichmäßig reiner, während in den früheren Abschnitten, wo Lukas wahrscheinlich Aufzeichnungen Anderer benutzt, der Styl überhaupt unreiner ist. Besonders auffallend ist der Unterschied, welcher hinsichtlich der Reinheit der Sprache und des Gebrauchs von Hebraismen zwischen der Rede Pauli in Kap. 13. und der Rede desselben in Jerusalem vor dem Volke Kap. 22. (welche aus dem Aramäischen übersetzt und von Hebraismen nicht ganz frei ist), besonders aber der vor Festus und vor Agrippa statt findet. So lange es nun zum mindesten ungewiß ist — um nicht mehr zu sagen, — ob wir in jenen letztgenannten Reden des Heidenapostels seine eigenen Worte haben, können wir auch die Beweisführung für sein Vermögen, in einem fließenden Style und rein griechischer Sprache zu reden, aus jenen Reden nicht gelten lassen. Ja und wenn wir selbst diese Beweisführung zulassen wollten, so bleibt immer noch die Frage übrig: Was konnte den Apostel vermögen, gerade in diesem Briefe — noch dazu in einem Briefe an palästinensische Judenchristen — die oratorische Diktion zu erwählen und einer reineren Sprache sich zu befleißigen? Endlich erwäge man auch noch dieß: Der feierliche, ruhige Styl unseres Briefes wird sich keinesweges bloß aus der Absicht des Verfassers, hier einmal oratorisch aufzutreten, erklären lassen. Gewiß ist der Verfasser des Briefes ein ruhigerer Charakter gewesen, etwa wie Jakobus. Wenn wir uns auch denken könnten, daß Paulus den Haupttheil

---

daß die Reden des Petrus bis auf καί und δέ buchstäblich aufbehalten worden; den Beweis dafür zu führen hat er sich indeß noch vorbehalten.

des Briefes, die Darstellung des Gegensatzes von Judenthum und Christenthum, in ruhig fortschreitender, feierlicher Rede gegeben hätte, sollte nicht wenigstens in dem letzten paränetischen Theile sein glühender Geist durchgebrochen seyn? Sollte z. B. ein Paulus sich einer so matten Formel wie Hebr. 11, 32. bedient haben: καὶ τί ἔτι λέγω; ἐπιλείψει γάρ με διηγούμενον ὁ χρόνος κτλ.? Von **Feuer** hat unser Brief keine Spur, wohl aber zeigt sich Feuer selbst in jenen so schön stylisirten Reden der Apostelgeschichte aufs deutlichste, indem man dort unverkennbar durch ein fremdes Gewand der Rede den wohlbekannten Feuergeist des Heidenapostels durcherkennt.

Somit schließen wir denn diese Untersuchung über die Sprache unsers Briefes mit dem Resultate, daß, wenn irgend sonst sich Bedenken erheben, von Seiten der Sprache und des Styls am Meisten der Abfassung desselben von Paulus entgegensteht. Zwar finden sich, wie wir sahen, in einzelnen Worten und Phrasen Uebereinstimmungen mit den paulinischen Briefen; selbst noch ein gut Theil mehr, als der gelehrte, nun verewigte **Kleinert** in seiner Schrift: über die Aechtheit sämmtlicher Weissagungen des Jesaja gesammelt hat, um die Identität der Verfasser des ersten und des letzten Theils des Jesaja zu zeigen. Wie ich aber gestehen muß, daß die allerdings vorhandene Uebereinstimmung des Sprachgebrauchs des ersten und des letzten Theils jener prophetischen Schrift in **einzelnen** Worten und Phrasen, gegenüber der **totalen** Verschiedenheit des Styls **im Ganzen**, bis jetzt mich noch nicht vermocht hat, die Identität der Verfasser beider Theile anzuerkennen, so vermag ich dieses noch weniger in Betreff der paulinischen Briefe und des an die Hebräer. Im Jesaja ist es allerdings ein bis jetzt ungelöstes Problem, wie der Verf. des letzten Theiles dazu kam, gerade die wenigen einzelnen Phrasen (**genannt werden** für seyn, Gott als der **Heilige Israels** und einiges weniger Frappante) aus den alten Weissagungen sich anzueignen; im Hebräerbriefe kann dieß gar nicht auffallen, sobald wir einen Anhänger oder Schüler des Apostels als Verfasser ansehn.

D. Einzelne Stellen des Briefes, welche als Reminiscenzen aus den paulinischen erscheinen.

Auf eine Stelle dieser Art hat besonders Bleek die Aufmerksamkeit hingelenkt. Es ist Hebr. 10, 30. Die Stelle, welche hier aus 5 Mos. 32, 35. angeführt wird, lautet im Hebräischen לִי נָקָם וְשִׁלֵּם, in der LXX. ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω, in unserm Briefe: ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος, und gerade so, auch mit dem Zusatze: λέγει κύριος, Röm. 12, 19. Nun ist es gerade Gewohnheit des Paulus, auch da, wo eine Citationsformel vorhergegangen ist, noch ein λέγει κύριος hinzuzufügen, wie Röm. 14, 11. 1 Kor. 14, 21. 2 Kor. 6, 17. zeigt, im Hebräerbriefe aber kommt dieses sonst nicht vor. — Ferner könnte man als eine Reminiscenz ansehen Hebr. 12, 14. εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων, vgl. Röm. 12, 18. εἰ δυνατὸν, μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες. — Wäre τοῦ κόπου 6, 10. in den Text aufzunehmen, so würde auch diese Stelle als eine Reminiscenz von 1 Thess. 1, 3. gelten müssen.

Ist nun jene Uebereinstimmung zufällig? Es ist allerdings schwer, dieß anzunehmen, doch begegnen wir auf dem Gebiete der Kritik ähnlichen Fällen, wo — wenn auch nur wie das x für die unbekannte Größe — der Zufall als Faktor eingeführt wird. So in Betracht der eben erwähnten Frage, warum nun der sogenannte Pseudo-Jesaja nicht mehr als zwei Phrasen aus dem ächten entlehnt und so häufig gebraucht hat? oder der andern, warum nun die unächten Kapitel gerade an den Propheten Jesaja und an keinen andern angehängt worden? Indeß ist es weder nöthig, an eine zufällige Uebereinstimmung jener Citate zu denken, noch erlaubt uns die sonstige Beschaffenheit der Citate des Verf. (s. litt. E.) dieses zu thun. Konnte dem Paulus das Citat, nachdem er es einmal im Römerbriefe in dieser Form aufgeführt, so im Gedächtniß bleiben, daß er es im Hebräerbriefe wieder in derselben Form anführte, warum konnte es sich auch nicht einem seiner Anhänger, welcher es von Paulus selbst oder von andern Anhängern Pauli in dieser Form hatte brauchen hören, so einprägen? Warum will man aber nicht lieber eine dritte gemeinsame Quelle für das Citat annehmen? Es ist ja bekannt

daß bei wenigen Büchern die Varianten so bedeutend waren, als bei der LXX. Oder will man auch das nicht, kann nicht vielleicht dieser Spruch ähnlich, wie dieß bei mosaischen Gesetzesaussprüchen der Fall war, in einer dem Hebräischen getreu nachgebildeten Form im Munde des Volkes kursirt haben? *)

F. Die Form der Citate aus dem A. T. in unserm Briefe.

Eine sehr sorgfältige und genaue Durchprüfung der alttest. Citate in den paulinischen Briefen, welche Bleek angestellt hat, und wozu der erste Exkurs von Koppe's Kommentar zum Briefe an die Römer die Vorarbeit geliefert hatte, ergiebt das Resultat, daß Paulus bei seinen Anführungen zwar im Allgemeinen der LXX. folgt, doch mit größerer und geringerer Strenge, und niemals da, wo die LXX. wesentlich vom hebräischen Texte abweicht. Anders verhält es sich mit den Citaten im Briefe an die Hebräer. Hier werden die alttest. Aussprüche überall aus der LXX. angeführt, ohne Rücksicht darauf, ob der hebräische Text denselben Sinn gebe oder nicht, die Abweichungen von jener Uebersetzung sind selbst bei längeren Stellen geringfügig, und niemals der Art, daß sie sich aus einer Berücksichtigung des hebräischen Textes erklären ließen. Das einzige Citat, wo die

*) Bleek hat einen Fall nahmhaft gemacht, wo ein Citat unsers Briefes ähnlicherweise mit keiner Stelle der LXX. und auch nicht mit dem Hebr., sondern nur mit Philo zusammenstimmt, und gründet darauf die Konjektur, daß unser Verf. den Philo gelesen habe. Vgl. Hebr. 13, 5. *οὐ μή σε ἀνῶ, οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπω* mit 1 Chron. 28, 20. *κύριος ὁ θεός μου μετά σου οὐκ ἀνήσει σε, οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπῃ*, desgl. 5 M. 31, 6. Jes. 1, 5. Bei Philo dagegen de confus. ling. p. 344. gerade wie im Hebräerbriefe in der ersten Person. Allein, da der Unterschied nur eben darin besteht, so dürfte darauf doch kein Gewicht zu legen seyn, denn wie leicht konnte es geschehen, daß in einem Citate die oratio directa in die indirecta, oder aus der dritten Person in die erste übertragen wurde. In der That finden sich bei den Rabbinen und im N. T. Beispiele davon, vgl. z. B. was über das alttest. Citat in Hebr. 1, 6. mehrfach gesagt ist. Ferner hat Paulus in dem Citat Apg. 13, 22. die Worte, welche 1 Sam. 13, 14. als Worte Samuels in der dritten Person gelesen werden, in die erste übertragen und in die Rede Gottes direkt verwebt. Ein gleicher Fall findet 1 Kor. 1, 19. bei dem Citat aus Jes. 29, 19. statt, und einen eben solchen hat Bleek selbst (S. 353.) in 1 Kor. 14, 21. anerkannt.

Anführung des Verf. sich näher an das Hebräische anschließt, ist das sub litt. D. besprochene in Kap. 10, 30., wo, wie wir sahen, ein Einfluß des Apostels Paulus anzunehmen ist. Vgl. §. 80 bei Bleek *).

An diesen wichtigen Umstand, welcher den paulinischen Ursprung unsers Briefes zweifelhaft zu machen nicht wenig beiträgt, reihen sich nun noch zwei andere, nicht weniger beachtenswerthe. Erstens nämlich dieser, daß Paulus, wo er nach der LXX. anführt, vorzugsweise mit den Lesarten des cod. Vat. zusammentrifft, der Brief an die Hebräer dagegen mit dem cod. Alex. S. Bleek §. 82. Wollen wir auch hierauf weniger bauen, zumal da wir uns auf den bis jetzt bekannten Text des cod. Vat. noch nicht mit Sicherheit verlassen können, so desto mehr auf den anderen Umstand, daß von den dem Ap. Paulus so überaus geläufigen Citationsformeln *καθὼς γέγραπται, ὡς γέγραπται, γέγραπται γάρ, λέγει ἡ γραφή* und ähnlichen keine auch nur ein einzigesmal in unserm Briefe vorkommt, ebensowenig eine jener

*) Ich habe mich in Betreff dieses Punktes, wie auch in Betreff des gleich nachher erwähnten an die Ansicht von Bleek über die Citate des Paulus angeschlossen, ungeachtet dagegen von Schulz (in d. Rec. des Bleek'schen Werkes, Allg. Litteraturz. 1829. N. 104. 105.) nicht unerheblicher Widerspruch gethan worden ist. Der Rec. ist nämlich der Meinung, daß die Uebereinstimmungen des Paulus mit der LXX. viel zu gering seien, als daß man daraus schließen könnte, dem Apostel habe irgend wo der hebr. Text vorgeschwebt. Allein für das Gegentheil spricht, wie mir scheint, schon folgendes laut genug: 1) daß Paulus das A. T. in der Ursprache genau kannte, darüber kann kein Zweifel seyn; 2) daß auch andere neutest. Schriftsteller den hebr. Text, wo die LXX. zu sehr vom Originale abwich, selbst getreuer übersetzten, ist unläugbar. Matthäus und Johannes schließen sich öfter so buchstäblich an den Text der LXX. an, daß man über die Benutzung derselben nicht in Zweifel seyn kann, dennoch giebt es andere Stellen bei ihnen, wo es eben so deutlich ist, daß sie, um ihres Zweckes bei der Anführung willen, den hebr. Text wörtlich übersetzten, vgl. Matth. 8, 17. 2, 15. (4, 15. 12, 18—21.) Joh. 19, 37. Auch Josephus schließt sich zwar fast überall, aber doch nicht durchgängig an die LXX. an, sondern geht, wo es ihm darauf ankommt, auf das Hebräische zurück (Michaelis in d. Orient. Bibl. V. S. 221. f. VII. S. 189. f.). Auf die einzelnen paulinischen Stellen näher uns einzulassen gebricht hier der Raum.

seltneren] Δαυῒδ λέγει Röm. 4, 6. 11, 9. Μωϋσῆς λέγει Röm. 10, 19. Ἡσαΐας λέγει Röm. 10, 20. 21. u. s. w. Der Hebräerbrief dagegen führt die Aussprüche des A. T. weder als Aussprüche der Schrift, noch der Personen oder Verfasser, von denen sie herrühren, an, sondern unmittelbar als Aussprüche des Geistes, unter dessen Leitung die Schrift abgefaßt ist; die einzige Anführung 2, 6. bildet eine Ausnahme hievon. Zum Beweise, daß dem so sei, darf man sich natürlich nicht auf Stellen berufen, wo Gott selbst redend eingeführt wird, sondern auf solche, wo von Gott in der dritten Person die Rede ist, wie 1, 6. 7. 8. 4, 4. 7. 7, 21. 10, 30., und wo der Zusammenhang der Rede unwidersprechlich zeigt, daß Gott auch zugleich als das sprechende Subjekt gedacht wird. Hiermit stimmt dann die Formel λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον 3, 7. 10, 15. So ist demnach überall, auch wenn zu der Citationsformel nicht ausdrücklich ὁ θεός hinzugefügt wird, eben dieses zu ergänzen: 1, 5. 13. 4, 3. 5, 5. 6. 6, 13. 7, 17. 8, 8. 12, 26. 13, 5. Auch in mehreren dieser Stellen zeigt der Zusammenhang, daß nicht ἡ γραφή supplirt werden kann, sondern nur ὁ θεός.

Auf welche Weise können nun die Vertheidiger der paulinischen Abfassung diese wichtigen Instanzen entfernen? Dürfte man annehmen, der Brief sei an alexandrinische Juden geschrieben, so würde freilich der zuerst genannte Einwand sich leicht entfernen lassen, dann könnte es nicht auffallen, wenn sich Paulus genauer als irgend sonst an die ihnen vorzugsweise heilige und wohlbekannte Uebersetzung angeschlossen hätte. Ist derselbe aber — worin ja gegenwärtig auch jene Vertheidiger übereinstimmen — an palästinensische Judenchristen geschrieben, so ist gerade bei diesem Briefe das ganz genaue Anschließen an den griechischen Text unerklärlich. Was den zweiten Umstand betrifft, so hat Stuart auf die von Schulz erhobenen Bedenken nichts erwiedern können, als daß Paulus selbst im Gebrauche der Citationsformeln sehr abwechsele und daß doch auch bei ihm Stellen vorkommen, wo Gott selbst redend eingeführt werde. Daß Paulus selbst nicht immer ein und dieselbe Formel in seinen Citationen beibehält, ist nun freilich anerkannt; damit ist jedoch das Bedenken noch nicht

erledigt, daß der Brief an die Hebräer die gerade ihm geläufigen, verschiedenen Formeln gar nicht kennt. Was aber die Stellen anlangt, wo bei Paulus Gott selbst redend eingeführt wird, so sind es folgende: 2 Kor. 6, 16. 17. Röm. 9, 15. 25. 2 Kor. 6, 2. Gal. 3, 16.; in allen diesen ist indeß Gott auch würklich der Sprechende, und es findet sich keine, wo es sich anders verhielte.

Auch auf diesem Gebiete der Untersuchung ergeben sich daher wichtige Bedenken gegen die Abfassung des Briefes von Paulus.

F. Die äußere Anordnung des Briefes.

Nur noch Eine Gattung der inneren Beweisgründe ist der Untersuchung zu unterwerfen, die aus der Anordnung des Stoffes hergenommenen. Die paulinischen Lehrbriefe haben sämmtlich den gemeinsamen Charakter, daß ein Gruß an die Gemeinde sie einleitet, darauf folgt der sogenannte dogmatische Theil des Briefes, dann der praktische oder moralische, den Schluß machen persönliche Nachrichten (1 Kor. 16. 2 Tim. 4. Tit. 3, 12. Phil. 4.), das Ansuchen um die Fürbitte (Eph. 6, 19. Röm. 15, 30. 31.), Grüße von Einzelnen und an Einzelne, Segenswunsch. Auch unser Brief zerfällt in einen lehrenden und einen ermahnenden Theil und schließt mit Erwähnung persönlicher Umstände, mit dem Ansuchen um die Fürbitte, mit dem Segenswunsche. Seit den ältesten Zeiten ist aber, wie wir schon aus dem Versuche des Pantänus, das Bedenken zu heben, ersehen, an unserm Briefe das Fehlen der Ueberschrift aufgefallen. Die Versuche dieses zu erklären, welche wir bei Pantänus und Clemens von Alex. finden, können nicht befriedigen. Der erstere (bei Eusebius hist. eccl. 6, 14.) giebt als Ursache an, daß die Verkündigung des Evangeliums unter den Juden nicht das eigentliche Amt des Apostels gewesen sei, und daß er deshalb sich gescheut habe, seinen Namen und Amtscharakter dem Briefe vorzusetzen. Der Letztere stellt die bis in die neueste Zeit von den Vertheidigern des paulinischen Ursprungs des Briefes adoptirte Ansicht auf, Paulus habe nicht durch sofortige Nennung seines Namens an der Spitze des Sendschreibens die gegen ihn eingenommenen

Hebräer abschrecken wollen (Euseb. hist. eccl. 6, 14.). Der scharfsinnige Hug, der wohl das Unbefriedigende in beiden Beantwortungen gefühlt haben mag, räth darum beide zu verbinden und noch den dritten Umstand in Erwägung zu ziehen (den auch Steudel in der Rec. von Schulz geltend macht), daß unser Sendschreiben kaum den Charakter eines Briefes an sich trage, sondern bis zum 12ten V. des 13ten Kap. als fortgehende Abhandlung fortlaufe, mithin auch nur unpassenderweise jenen Einleitungsgruß an der Stirn tragen könnte, der sonst den paulinischen Sendschreiben eigen ist. Treffend hat diese verschiedenen Auskünfte Bleek §. 71. beleuchtet, und ist insofern der zuletzt erwähnten Ansicht beigetreten, als auch er glaubt, der oratorische Charakter des Briefes sei Veranlassung gewesen, daß hier der Gruß hinwegblieb, da er zu dem feierlichen Anfange des Schreibens nicht wohl gepaßt haben würde. Nur widersetzt sich erstens Bleek mit Recht der Behauptung, daß der Brief eine Abhandlung genannt werden könne, und zweitens behauptet er, daß gerade Paulus, den Hebräern gegenüber, am wenigsten geneigt gewesen seyn würde, ein Schreiben an dieselben mit so wenigen persönlichen Beziehungen zu erlassen; gerade Paulus müsse es vorzugsweise für erforderlich gehalten haben, von vorn herein seine göttliche Berufung und Beglaubigung geltend zu machen. Man vergleiche in dieser Hinsicht den Brief an die Galater. Dieser Ansicht der Sache müssen auch wir beistimmen und wir finden mithin in diesem Umstande ein Moment gegen die paulinische Abfassung, welchem ein stärkeres Gewicht zukommt, als dem andern erwähnten Momente der Uebereinstimmung unsers Briefes mit den paulinischen rücksichtlich der äußeren Anordnung. Denn eine gewisse Aehnlichkeit mit den paulinischen Briefen haben in dieser Hinsicht alle neutestamentlichen Briefe, wie es denn in der Natur der Sache liegt, so daß am Ende alle Briefe, die der Aelteren (vgl. z. B. Ciceros Briefe) und die unserer Neueren, darin gleich sind; denn überall pflegt eine Einleitung vorauszugehn, dann das Hauptthema in dem Kern des Briefes behandelt zu werden, am Schlusse folgen persönliche Notizen, Grüße von Andern und an Andere, Segenswünsche.

## §. 3. Ergebniß der Prüfung der äußern und der innern Zeugnisse und Uebersicht der kritischen Untersuchungen über den Verfasser.

Wir haben mit aller Unparteilichkeit die Momente zu prüfen gesucht, welche für und wider die paulinische Abfassung sprechen. Die äußeren Gründe so wie auch einige der innern Gründe für dieselbe sind hier in einer Stärke erschienen, welche zu der Annahme geneigt machen könnte, unseren Brief dem Apostel zuzuschreiben. Nichts desto weniger müssen wir uns gegen diese Annahme erklären. Als das bedeutendste Argument dagegen erscheint uns das aus Sprache und Styl. Auch wenn die hieraus sich ergebenden Bedenken ganz allein ständen, würden sie mit nicht geringerer Stärke gegen die Abfassung von Paulus Zweifel erregen, als der totale Unterschied des Sprachcharakters des letzten Theils des Jesaja von dem des ersten an der Abfassung jenes Theils von Jesaja. Nun stehen sie aber so wenig allein, daß vielmehr von allen andern Seiten her sich gleichfalls wichtige Bedenken gegen den paulinischen Ursprung erheben. Wenn es nun einer der wichtigsten kritischen Grundsätze ist, daß das Zusammentreffen von Gründen von den verschiedensten Seiten her die Beweiskraft der einzelnen auch minder wichtigen wesentlich erhöht, so wird auch in diesem Falle der zunächst durch die Verschiedenheit der Sprache erregte Zweifel durch jenen Umstand in einem hohen Maaße verstärkt werden müssen. Allerdings kommen auch von mehr als einer Seite her Gründe zusammen, welche für Paulus als Verfasser sprechen. Indeß verhält es sich doch mit diesen Gründen für Paulus anders, als mit denen gegen ihn. Das allerdings, unserer Ansicht nach, sehr starke Argument aus den Zeugnissen der orientalischen Kirche wird — wenigstens zum Theil — gelähmt durch die der Abendländischen; das Zeugniß aus den Hindeutungen auf die Persönlichkeit Pauli im letzten Kapitel des Briefes, welchem wir ebenfalls ein nicht geringes Gewicht zugestehen mußten, erhält an der Stelle 2, 3. ein starkes Gegengewicht; aus dem Inhalt läßt sich, unserer Ansicht nach, weder für, noch gegen Paulus etwas Bestimmtes entnehmen; in voller Kraft bleibt dagegen als der paulinischen Abfassung ungünstig das Zeugniß aus der

Sprache, aus den Citaten, und wohl auch aus dem Fehlen der Begrüßung am Anfange stehn, denn daß in diesen drei Hinsichten sich irgend etwas Haltbares für Paulus als Verfasser des Briefes sagen lasse, müssen wir bestreiten. Wenn man nun aber den Bestreiter der paulinischen Abfassung durch die Frage in Verlegenheit setzen wollte, ob es denn wohl wahrscheinlich sei, daß die morgenländische Kirche, die doch Palästina, wo der Brief zunächst bekannt worden war, so vieles näher lag, als der ferne Occident, und daher auch im Stande war, eine richtige Ueberlieferung über den Verf. zu besitzen, schon im zweiten Jahrhundert eine falsche Tradition über denselben gehabt haben sollte, so ist die Gegenfrage zu thun, wie wohl — wenn würklich die kirchliche Ueberlieferung hinsichtlich des Verfassers einstimmig gewesen wäre — die abendländische Kirche von Anfang an eine ganz abweichende Ansicht hätte haben können? Der Unparteiische wird aber auch zugestehen müssen, daß auf die erste Frage noch leichter eine Antwort zu finden sei, als auf die letztere. Wie wir gesehen haben, fehlt nämlich auf diese letztere jede irgend befriedigende Antwort; erscheint dagegen nicht die Vermuthung sehr annehmlich, daß der ohne Namensüberschrift verbreitete Brief, um der Verwandtschaft seines Inhalts willen mit paulinischen, für ein Werk des Apostels Paulus gehalten wurde, zumal wenn derselbe von irgend Jemandem aus der unmittelbaren Umgebung des Apostels ausgegangen war?

Bezeichnen wir nun noch kurz, welchen Gang bisher die kritischen Untersuchungen oder Ansichten über den Verfasser des Briefs seit dem Zeitalter der Kirchenväter genommen haben.

Obwohl Augustinus und Hieronymus sich öfters zweifelhaft über den Verfasser des Briefs erklären, so sprachen sie sich doch auch an andern Stellen so günstig für die paulinische Abfassung aus, daß das Urtheil dieser zwei Säulen der abendländischen Kirche wesentlich dazu beitrug, eben diese Ansicht auch im Abendlande allgemeiner zu machen. Schon die am Ende des vierten Jahrhunderts, im Jahre 393 und 397, in Nordafrika gehaltenen Synoden führen den Hebräerbrief als ein Werk des Paulus an, obwohl auf eine solche Weise, daß die frühere Bezweiflung dieser Sache noch durchblickt — nach-

dem nämlich Pauli apostoli epistolae tredecim aufgeführt worden, wird noch hinzugesetzt: eiusdem ad Hebraeos una. So wurde diese Ansicht in der katholischen Kirche die kirchlich bestätigte, und erst das Reformationszeitalter weckte wieder die früheren Zweifel. Derjenige Theologe, welcher damals — ähnlich wie später Semler unter anderen Zeitverhältnissen — an allen Ecken und Enden zuerst die Sonde der Kritik angelegt hat, Erasmus, hat auch die ersten Zweifel in Bezug auf die paulinische Abfassung des Hebräerbriefs ausgesprochen in s. annot. in N. T. 1519., wo er sich am Ende für Clemens Romanus als Verf. entscheidet. Unabhängig von ihm tritt mit denselben Zweifeln hervor der Kardinal Cajetan, ein Mann, der, durch das ihn umgebende forschende Zeitalter influirt, in vielfacher Hinsicht abweichende, ja kirchlich verdächtige Ansichten ausgesprochen hat. Seine Zweifelsgründe hatten einen anstößigen Charakter, denn nicht nur meint er, daß Hebr. 9, 4. mit 1 Kön. 8, 9. in grellem Widerspruch stehe, sondern auch das Allegorisiren unseres Briefes hält er für eines Apostels unwürdig, so daß es einem nicht wundern kann, wenn Ambrosius Catharinus (annot. in excerpta quaedam de comment. etc. 1535) neben andern groben Beschuldigungen ihm auch zur Last legte, er habe mit eben solchen Argumenten die Autorität des Hebräerbriefs angegriffen, wie Kaiser Julian den Matthäus. — Mit noch größerer Entschiedenheit treten Luther und Calvin gegen die Abfassung von Paulus auf (vgl. zu 2, 3.); Beza, anfangs derselben Meinung, erklärt sich in der letzten Ausgabe seines N. T. zweifelhaft *). Zwingli nimmt den Apostel als Verfasser

*) Bleek hat S. 252. Beza'n als mit Calvin, seinem Lehrer, gänzlich übereinstimmend angeführt; allerdings ist dieses in den früheren Ausgaben seines N. T. der Fall, wie auch in der von 1582, nach welcher Bleek citirt, und welches die dritte ist. Allein gerade entgegengesetzt erklärt sich derselbe in der zuletzt bei seinen Lebenszeiten veranstalteten Ausgabe, der fünften von 1598, welcher er auf dem Titel die Erklärung vorgesetzt hat: omnia nunc demum, ultima adhibita manu, quam accuratissime emendata et aucta, ut quodammodo novum opus videri possit. Hier sucht er die Einwendungen, die er einst selbst geltend gemacht hatte, zu entkräften, setzt indeß am Schlusse hinzu: sed age libera sunto hominum iudicia, modo in eo consentiamus

an. Unter den Socinianern hat Socin selbst sich mehr für Paulus erklärt, Schlichting dagegen widerspricht nachdrücklich.

In der katholischen Kirche wurde jenen Bedenken bald ein Ziel gesetzt, indem der Beschluß des tridentinischen Koncils unsern Brief unter die paulinischen setzte, welches Urtheil Hug und neuerlichst Klee durch wissenschaftliche Gründe zu rechtfertigen gesucht haben, während Feilmoser in seiner Einleitung (2 A. 1830) das Schreiben nur in so weit für paulinisch anerkennt, als es unter Autorität des Apostels abgefaßt und abgesandt sei. — Auch in den evangelischen Kirchen, sowohl in der lutherischen als in der reformirten, bewürkte das Ueberwiegen des dogmatischen Interesses über das kritisch-historische bald dasselbe *). In der Augsburgischen Konfession, in der Apologie, in Melanchthons locis theolo-

omnes, vero dictatam hanc epistolam fuisse a spiritu sancto etc. — Zwingli's hat Bleek auffallenderweise gar nicht Erwähnung gethan. Die Ansicht dieses Reformators ergiebt sich aus den von Kaspar Megalander ihm nachgeschriebenen Anmerkungen, welche dieser der von Leo Judä veranstalteten Ausgabe der annotationes in plerosque N. T. libros. Tiguri 1581. beigefügt hat.

*) Es kann nicht geläugnet werden, daß eben hiemit unsere Kirche der katholischen sich näherte. Denn historisch-kritische Wahrheitsliebe soll beim Protestanten mit dem dogmatischen Interesse stets Hand in Hand gehn, und wenn der moderne Rationalismus nur dieses wollte, so müßte man ihm vollkommen Recht geben. Vgl. den vortrefflichen Abschnitt über das Princip des Protestantismus bei Twesten, Dogm. besonders S. 282. 283. 2 A. Die Reformatoren selbst sind auch in dieser kritisch-historischen Wahrheitsliebe Vorbilder gewesen, die man nur zu bald aus den Augen ließ. Was historisch-kritisch feststand, wollte Luther auch dem „edeln" Volke nicht entziehen; er wußte, was er behielt, darum wußte er auch, was er aufgeben konnte. Aus diesem edeln Wahrheitsstreben ging es hervor, daß er die Antilegomenen auch in der für das Volk bestimmten Uebersetzung als solche bezeichnet wissen wollte, daher die Erscheinung, daß die vier Bücher, der Brief an die Hebräer, Jakobi, Judä und die Offenbarung in den deutschen Bibelausgaben bis in die Mitte des 17ten Jahrh. keine Nummern haben (auch bei dem 2 Br. Petr. und dem 2ten und 3ten Joh. hätte dieß der Fall seyn müssen, allein es erschien zu unpassend, diese loszureißen von den zu ihnen gehörigen Homologumenen). So wollte er sogleich andeuten, welches „die rechten, edeln Hauptbücher" der Schrift wären.

gicis, in den Magdeburger Centurien findet sich noch Luthers Ansicht, ebenso in der reformirten conf. Gallicana die Ansicht Calvins; dagegen wird im 17ten Jahrhundert die entgegengesetzte in beiden Kirchen die gangbare und bleibt es mit wenigen Ausnahmen (z. B. die Lutheraner Balduin, Hunnius, die Reformirten Camero, Beausobre, die Arminianer Grotius, Clericus) bis in die zweite Hälfte des 18ten Jahrhunderts.

Semler ist der erste, welcher — ein anderer Erasmus — auch in dieser Hinsicht den Forschungsgeist wieder anregt, obwohl er (in seinen Beiträgen vor Baumgartens Erklärung des Hebräerbriefes 1763) noch nicht mit Bestimmtheit das negative Urtheil ausspricht. In seine Fußtapfen tritt J. D. Michaelis, welcher zwar in der früheren Periode seines Lebens überall von der paulinischen Abfassung als einer unzweifelhaften Thatsache ausging, aber in der letzten, drei Jahre vor seinem Tode erschienenen, vierten Auflage seiner Einleitung ins N. T. 1788. dieselbe als eine sehr zweifelhafte hinstellt. Der erste, welcher in einer ausführlichen Untersuchung den von diesen beiden Gelehrten erhobenen Bedenken Gewißheit zu geben sucht, ist Ziegler in seiner Einleitung in den Brief an die Hebräer, Gött. 1791. Er streitet gegen Storr und hat im Ganzen mit Gelehrsamkeit, Urtheil und Unparteilichkeit seinen Streit geführt. (Gegen ihn erschien wiederum Camerer, Prüfung der Zieglerschen Einleitung, in seinen theologischen und kritischen Versuchen, Stuttg. 1794.) Seit dem Anfange dieses Jahrhunderts gewinnt bei weitem überwiegend die negative Entscheidung die Oberhand. Unvollständig und in hohem Maaße parteilich ist das, was Eichhorn in seiner Einleitung gegen die paulinische Abfassung sagt, obwohl seiner Beweisführung Scharfsinn nicht abgesprochen werden kann. Etwas vollständiger, ohne jedoch tiefer in die Sache einzudringen, ist Bertholdt. Dagegen bezeichnet das Werk von Schulz: der Brief an die Hebräer, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen, Breslau 1818. in den Untersuchungen über den Verfasser unsers Briefs einen wesentlichen Abschnitt. Zwar giebt auch diese Schrift vielfache Belege jener leidenschaftlichen Parteilichkeit, durch welche die-

ser Gelehrte sich auch in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen beherrschen läßt, so daß klare Thatsachen — wie wir hoffen dürfen, ihm selbst unbewußt — verkehrt, die wichtigsten Beweisgründe, die seiner Ansicht entgegenstehn, umgangen (s. oben S. 6.), ganz haltlose Instanzen für dieselben aufgestellt werden (s. oben S. 33.); dessenungeachtet verdient seine Schrift in kritischer Hinsicht die Anerkennung, auf viele wesentliche Punkte, welche bei den Untersuchungen über die paulinische Abfassung zur Sprache kommen müssen, zuerst aufmerksam gemacht und die Berichtigung der Ansichten über die innern Zeugnisse um vieles gefördert zu haben. An Schulz schließt sich die Schrift von Seyffarth: de epistolae, quae dicitur ad Hebraeos, indole maxime peculiari, Lips. 1821., welche zwar von vielem Fleiße zeugt, aber wegen Mangel an eindringendem Urtheile die Untersuchung nicht wesentlich gefördert hat. Auf eine sehr befriedigende Weise und vollständiger als jemals vorher ist die Untersuchung von Bleek geführt worden in dem Buche: Versuch einer vollständigen Einleitung in den Brief an die Hebräer, Berlin 1828. In diesem Werke vereinigt sich auf eine ansprechende Weise gewissenhafter Fleiß mit Gesundheit und Unbefangenheit des Urtheils. Doch ist auch sein Resultat in Betreff der paulinischen Abfassung nur negativ. Seitdem nun dieses Werk erschienen, ist es allen auf die Einleitung in den Hebräerbrief bezüglichen Arbeiten zu Grunde gelegt worden, und selbst Schulz hat in Bezug auf seine eigene Schrift die Erklärung abgegeben (s. oben S. 25.), daß sie durch die gründlichere Bearbeitung Bleeks überflüssig geworden sei. Auch wir haben die Vorarbeiten Bleeks dankbar benutzt und großentheils mit seinen Ansichten übereinstimmen müssen, wenngleich wir auch so manche seiner Behauptungen bestreiten mußten. Bei einer neuen Bearbeitung des Gegenstandes wird dieser fleißige und gewissenhafte Kritiker gewiß manches zu bessern und auch, namentlich was den Abschnitt über die Spracheigenthümlichkeiten betrifft, zu vervollständigen finden. Unter den neuesten Einleitungsschriften möchte besonders Schotts Isagoge zu beachten seyn, welche eine gute Zusammenstellung der wichtigsten fraglichen Momente enthält.

Gegenüber dieser großen Zahl von Bestreitern des paulinischen Ursprungs sind aber auch bis herab auf die neueste Zeit Vertheidiger desselben aufgetreten. Unter diesen sind wohl die wichtigsten Hug in seiner Einleitung und in der Rec. von de Groot's Schrift in d. Freib. Zeitschr. I. H. und Prof. Stuart an dem nordamerikanischen Seminar zu Andover: Commentary on the epistle to the Hebrews in two volumes. 1827 (2te A. 1833). Der erste, 288 Seiten umfassende Band beschäftigt sich nur mit der Einleitung, und enthält eine weitläufige Widerlegung der einzelnen Argumente von Bertholdt, Schulz, Seyffarth, welche nummernweise aufgezählt werden. Unter uns scheint dieses Werk einzig und allein durch Bleeks ausführliche Recension in den Ergänzungsblättern zur allgemeinen Litteratur-Zeitung Januar 1830. bekannt zu seyn. Zwar leidet dasselbe an einer gewissen Schwerfälligkeit, dagegen verdient der gewissenhafte Fleiß und die musterhafte Wahrheitsliebe alle Anerkennung. Die zweite Auflage ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen, vermuthlich wird darin Bleeks Untersuchungen die vornehmste Aufmerksamkeit geschenkt werden, und werden seine speciellen Entgegnungen auf Stuarts Gründe eine genaue Prüfung erfahren. Eine noch stärkere Ueberzeugungskraft üben die Gründe für die paulinische Abfassung in der Art, wie sie Hug mit seinem bekannten Scharfsinn zusammengestellt hat. Wenn man nur nicht muthmaßen müßte, daß dieser ausgezeichnete Gelehrte noch viel überzeugender die Gründe gegen Paulus zusammenzustellen vermögen würde, sobald er wollte! — Zu diesen zwei Männern ist nun in der allerneuesten Zeit Dr. Paulus hinzugekommen in seinem Werke: des Apostels Paulus Ermahnungsschreiben an die Hebräerchristen, Heidelberg 1833. Die Untersuchung geht auch hier, wie man es von diesem Verf. gewohnt ist, den eigenen Weg, und man muß ihm das Zeugniß geben, daß, wenn gleich er eben deshalb auch mitunter Ansichten ausspricht, die stets ihm allein eigen bleiben werden, doch auch das, was sich zu Gunsten der paulinischen Abfassung sagen läßt, recht tüchtig geltend gemacht ist. Unsere Untersuchung ist in mehreren Punkten mit der seinigen gegen Bleek zusammengetroffen.

Außer diesen drei Kritikern, welche zu Gunsten der paulinischen Abfassung in die Schranken getreten sind, sind vorzugsweise noch zu nennen: 1) Storr (Pauli Brief an die Hebräer, 1789.), welcher auch hier seine Gelehrsamkeit und seine Kombinationsgabe bewährt, aber auch zugleich die Neigung, wo die Thore sich nicht finden wollen, durch die Mauer zu brechen. 2) Hofstede de Groot disputatio, qua epistola ad Hebr. cum Paulinis epistolis comparatur. Traj. ad Rhen. 1826. Diese Schrift will den sprachlichen Beweis, vornehmlich im Gegensatze zu Schulz, führen, allein es mangelt dem Verfasser zu sehr an philologischem Takte und an Methode. — Einzelne Stimmen zu Gunsten der paulinischen Abfassung haben sich auch sonst hie und da unter den Protestanten erhoben, so Steudel in der Rec. von Schulz in Bengels Archiv Bd. IV. St. 1., Scheibel in Köthes Zeitschrift fürs Christenthum I. 1. und Rechtfertigung meines moralischen Charakters u. s. w. Breslau 1817., Stein, Kommentar zum Lukas, im Anhange über den Brief an die Laodiceische Gemeinde *).

## §. 4. Wer ist der Verfasser, wenn es Paulus nicht ist?

Ein großes Feld für Hypothesen thut sich hier auf. Für Lukas — sei es als Koncipient, sei es als Verfasser — ha-

*) Es sei bei dieser Veranlassung der Hypothese gedacht, welche Baumgarten-Crusius in dem Programm von 1829: de origine epistolae ad Hebraeos coniecturae, und Stein a. a. O. aufgestellt, daß der Brief an die Hebräer derselbe sei, von dem wir unter dem Namen des an die Laodicäer wissen. (nach Baumgarten soll jedoch der Verf. ein Schüler des Paulus und zwar ein Alexandriner seyn.) Uns ist es immer als eine nicht dankenswerthe Mühe erschienen, wenn man den Gelehrten, die ohnedieß so viel Arbeit durch die Hypothesen bekommen, die von selbst sich gebähren, auch noch durch solche zusetzt, die künstlich fabricirt sind, mag man auch — wie dieß bei Baumgarten-Crusius' Ausführung der Fall ist — dem Spiele des Scharfsinns wohlgefällig zusehen. Die Widerlegung der Steinschen Idiokrisie hat Schneckenburger übernommen in den Beiträgen u. s. w. S. 153., über die Hypothese von Baumgarten s. Lücke Studien und Kritiken III. 2. S. 450. und Schott Isagoge S. 366. Uebrigens scheint beiden Idiognomisten unbekannt geblieben zu seyn, daß sie bereits einen Vor-

den schon die Stimmen zur Zeit des Clemens von Alexandrien und von Origenes sich erhoben (s. oben S. 4.), nachher Grotius, der ihn als Verfasser, und neuerlich Hug, der ihn als Koncipienten ansieht. Ebenso nennt schon das früheste kirchliche Alterthum theils als Uebersetzer (Euseb. hist. eccl. 3, 38.), theils als Verfasser (ebendas. 6, 25.), den Clemens Rom., in späteren Zeiten thut dieß besonders Erasmus. Ferner wird vom kirchlichen Alterthum Barnabas als Verf. bezeichnet (s Tertullian oben S. 18.), welche Ansicht vertheidigt worden ist von Camerarius, J. E. Chr. Schmidt, Twesten (Dogmatik 2 A. S. 105.), Ullmann (Studien und Kritiken. Bd. 1. Heft 2.). — Auf andere Namen sind Neuere gerathen. Den Sylvanus oder Silas nehmen als Verf. an Böhme in s. Kommentar und Mynster kleine theol. Schriften, Kopenh. 1825., desgl. in Studien und Kritiken 2 B. 2 H. Weit allgemeiner hat sich die Ansicht empfohlen, daß Apollos der Verfasser sei. Einen Alexandriner glaubten auch solche Gelehrte annehmen zu müssen, welche übrigens kein bestimmtes Individuum nahmhaft machen wollten, wie Eichhorn, Seyffarth, Schott und Andere. Auf Apollos rieth aber zuerst Luther, dann Clericus, Heumann, Semler, Ziegler, Dindorf, de Wette, und ausführlich hat diese Hypothese zu vertheidigen unternommen Bleek.

Wir werfen hier nur einen prüfenden Blick auf die drei Hypothesen, welche am meisten für sich haben, und verweisen, der Kürze willen, hinsichtlich der andern beiden auf Bleek. Gewiß liegt es, wenn Paulus der Verf. unseres Briefes nicht ist, und wenn besonders die Reinheit der Sprache und die Periodologie gegen ihn als Verf. zeugt, sehr nahe, an seinen mehrjährigen, des griech. Idioms so wohl kundigen, und im Lehrtypus an ihn, den Apostel, sich anschließenden (die Abendmahlsformel bei Lukas, die Parabeln des Evangeliums Kap. 15.) Begleiter Lukas zu denken, zumal da auch

---

läufer auf ihrer Laufbahn gehabt haben, nämlich den Meister in der Abiognomie und Idiokrisie, Dr. Schultheß, in den Neuen theol. Annalen von 1818. September und Oktober.

im Einzelnen sich eine nicht unbedeutende Anzahl von Worten und Phrasen aufweisen läßt, welche unser Brief mit keinen andern neutestamentlichen Schriften als denen des Lukas gemein hat (s. oben S. 29.). Ohne uns jedoch näher auf diese sprachliche Untersuchung einzulassen, erscheint auch uns der schon von Beza bemerkte Umstand hinreichend, um von Lukas abzusehen, daß dieser Evangelist von griechischer Abkunft war (Kol. 4, 14. vgl. 10. 11.). Daß unser Brief von einem gebornen Israeliten herrührt, verräth wohl das ganze Gepräge desselben, auch wenn man es nicht aus solchen einzelnen Ausdrücken wie οἱ πατέρες (ἡμῶν) 1, 1., οἱ πρεσβύτεροι 11, 2. schließen könnte. So bliebe denn also, falls wir auf einen bestimmten Namen bestehen, nur die Wahl zwischen Barnabas und Apollos. In Betracht des ersteren haben wir uns vorzugsweise an das zu halten, was Ullmann a. a. O. für denselben angeführt hat (diese Abhandlung von Ullmann ist später, als die Einleitung von Bleek erschienen); der am meisten zu berücksichtigende Vertreter der andern Ansicht ist Bleek. Nach sorgfältiger Erwägung der Gründe auf beiden Seiten müssen wir bekennen, daß die, welche für Apollos sprechen, uns, wenn überhaupt ein bestimmter Name angegeben werden soll, als bei weitem überwiegend erscheinen. Der Ausgangsort für die Ullmann'sche Hypothese ist der an sich sehr richtige Wunsch, für jede kritische Hypothese irgend einen historischen Anschließungspunkt zu besitzen. Für die Annahme des Apollos als Verf. fehlt derselbe, für den Barnabas ist er vorhanden. Daß Tertullians Zeugniß nicht auf bloßer Vermuthung, sondern auf festem Grunde historischer Tradition ruht, sehen wir als ausgemacht an (s. oben S. 17. 18.). Sehr richtig wird indeß von Bleek bemerkt, daß eine weite Verbreitung diese Ueberlieferung nicht gehabt haben könne, denn weder Origenes noch Eusebius kennt dieselbe, ja überhaupt läßt, außer dem Tertullian, sich gar kein namhafter kirchlicher Schriftsteller nennen, welcher ihr beigetreten wäre. Außer Tertullian nämlich erwähnen diese Ansicht Hieronymus und Philastrius. Was nun den ersteren betrifft, so ist aus seinen Worten catal. c. 5. . . . sed vel Barnabae, iuxta **Tertullianum**, vel Lucae evangelistae, iuxta

quosdam, vel Clementis etc. deutlich, daß er entweder überhaupt keinen andern Gewährsmann jener Ansicht als den Tertullian kannte, oder doch keinen irgend namhaften. Zwar sagt er in einer andern Stelle ep. ad Dard. 129.: licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur, allein was dieser Kirchenvater an jener Stelle eigentlich sagen will, ist nicht recht deutlich (s. Bleek S. 210. Anm. 280.), so daß der Beweis, welchen Ullmann hieraus ableitet, auch viele Morgenländer hätten den Barnabas für den Verf. gehalten, sich wenigstens durchaus nicht mit Sicherheit aus diesen Worten entnehmen läßt *). Von Philastrius († c. 387.) wird eine haeresis derer angegeben, welche den Barnabas für den Verf. hielten; daß sich diese Ansicht verbreitet hatte, ist daraus deutlich, allein einen namhaften Gewährsmann derselben lernen wir auch hier nicht kennen. — Wenn nun in dieser Hinsicht das Gewicht der kirchlichen Ueberlieferung nicht hoch anzuschlagen ist, so wird dasselbe andererseits dadurch geschwächt, daß die noch viel stärker vertretenen Ansichten, nach denen Clemens Rom. oder Lukas der Verfasser seyn soll, so wenig begründet sind **), und so deutlich den Charakter der Konjektur aus weniger wesentlichen Momenten der Uebereinstimmung an sich tragen. — Abgesehen von dem Gewicht, welches die historische Basis jener Hypothese geben kann, bleibt nun aber wenig übrig, was mit Stärke für dieselbe spräche. Das stärkste Argument würde allerdings die Uebereinstimmung des Charakters unsers Briefes mit dem uns unter Barnabas Namen überlieferten an die Hand geben, wenn wir die Aechtheit dieses letztern zugäben und mit Schmidt uns davon überzeugen könnten, daß in beiden Briefen ein verwandter Geist herrsche. Einem oberflächlicheren Betrachter wird dies Letztere sehr einleuchtend scheinen, allein auch solche Theologen, wel-

*) Am wahrscheinlichsten wird man zu dem plerique, wie schon Semler gethan, ein nostrorum ergänzen, so daß es sich auf lateinische Autoren bezieht, s. Storrs Einl. S. XXVIII. Anm.

**) Wäre Stuarts Meinung begründet, daß Clemens unsern Brief förmlich citirt habe, so würde die Hypothese, welche ihn für den Verf. hält, als ganz lächerlich erscheinen; sie ist aber nicht begründet, wie oben S. 2. Anm. erwähnt wurde.

che an dem Lehrinhalte wie an der Lehrform unseres Briefes am wenigsten Geschmack fanden, haben sich nicht verläugnen können, daß zwischen der Typik unseres Briefes und den Allegorien des Briefes des Barnabas ein unendlicher Unterschied sei, und daß daher, wenn der letztere würklich von dem berühmten Begleiter des Paulus herrühren sollte, der erstere den Barnabas nicht zum Verf. haben könne. So sagt Eichhorn Einl. III. 2. S. 468.: «Nimmt man im Briefe an die Hebräer die einzige Stelle, daß schon Levi in Abraham dem Melchisedek den Zehnten gegeben habe Kap. 7, 6. als zu gespannt witzig aus, was selbst sein Verf. einräumt und durch sein ὡς ἔπος εἰπεῖν entschuldigt, so ist der Brief an die Hebräer, bei allen seinen allegorischen Spielereien, wie sie uns, die wir nicht daran gewohnt sind, vorkommen müssen, mit männlichem Ernste geschrieben, er hat in der Darstellung etwas Folgerechtes, Rundes, Volles, Kräftiges, Gleiches, eine klare, gefällige Kürze im Ausdruck, eine, man möchte sagen, klassische Gestalt einer allegorisirenden Schrift, in der ihm selbst die Schriften des Philo nachstehn. Wie tief steht in diesen Eigenschaften der Brief des Barnabas unter ihm! — — Der Abstand ist zwischen beiden so groß, daß eigentlich gar keine Vergleichung statt findet. Aus jener Schrift haucht ein völlig andrer Geist». Eben so urtheilt auch Twesten (Dogmatik I. S. 145. 2 A.) und Ullmann, welche beiden Männer aber auch mit Neander aus eben diesem Grunde aufs entschiedenste bestreiten, daß ein so unwürdiges Schreiben wie das, welches Barnabas Namen an der Spitze trägt, von dem Freunde und Gefährten des Apostels Paulus herrühren könne.

Somit wird denn aber auch das stärkste Argument aufgegeben, welches die Abfassung des Briefes an die Hebräer von Barnabas darthun könnte. Von den sechs innern Gründen, welche Ullmann geltend macht, passen zwei eben so gut auf jeden andern nahen Freund und Gefährten des Apostels, als auf Barnabas *); der eine beruht auf einer Voraussetzung,

*) Nämlich No. 3, wo bemerkt wird, daß der Brief einerseits vieles Paulinische enthalte und andererseits doch auch wieder in mancher Hinsicht von Paulus abweiche, und No. 4., wo gesagt wird, der Brief

welche nicht leicht zugegeben werden wird, daß nämlich die Empfänger des Briefes cyprische **Judenchristen** oder **Alexandriner** gewesen seien; ein **vierter** ist höchst precair, da nämlich Barnabas von Clemens von Alexandrien als einer der siebenzig Jünger angeführt werde und gerade der Hebräerbrief Christum öfter einfach ὁ Ἰησοῦς nenne (s. oben S. 36.), so könnte dieß auf ein persönliches Verhältniß zu Jesu deuten *); ein **fünfter** Grund ist bei Apollos evident, während er bei Barnabas precair ist, es sei nämlich Barnabas — weil aus Cypern gebürtig, welches mit Alexandrien in vielfacher Verbindung stand — «vielleicht selbst in Alexandrien gewesen»; bei Apollos ist die alexandrinische Abkunft und Bildung unbestritten. So bliebe denn nur der **sechste** Grund übrig, daß Barnabas Levit war und als solcher mit dem Tempelkultus genau bekannt. Allein was unser Brief von der Tempeleinrichtung erwähnt, ist doch gewiß nicht so detaillirt oder so reconditum, daß nur ein Levit diese genauere Kenntniß hätte besitzen können, ja vielmehr hat nach **Bleeks** Ansicht der Verf. Kap. 9. in der Beschreibung des Heiligthums Versehen begangen, welche man überhaupt nicht von einem, der sich in Jerusalem aufgehalten, hätte erwarten sollen (s. **Bleek** §. 94.). —

Auf einem um vieles sichereren Wege gelangt **Bleek** zu seinem Resultate. Er geht von folgenden Prämissen aus: 1) der Verf. muß jüdischer Nation gewesen seyn, 2) nach

---

sei ganz eines Apostel-Schülers und -Freundes würdig, wie denn auch der Verfasser mit apostolischer Autorität auftrete. Allerdings, wenn nun aber von den zwei Männern, welche als Verf. des Briefes in Betracht kommen können, das hier Gesagte in gleichem Maaße gilt, und außerdem von Barnabas wir nichts weiter erfahren, als daß er ein ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως (Apg. 11, 24.) gewesen sei, von Apollos aber, daß er ein Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ἀνὴρ λόγιος καὶ δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς — ὅστις εὐτόνως τοῖς Ἰουδαίοις διακατηλέγχετο δημοσίᾳ, ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν, εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν (Apg. 18, 24. 28.), wie stark neigt sich die Wagschale schon nach diesen Stellen der Schrift zu Gunsten des Apollos!

*) Aber auch Paulus gebraucht, zwar verhältnißmäßig seltner als der Hebräerbrief, indeß immer noch häufig genug das bloße Ἰησοῦς, und bei ihm gilt jener Schluß auf persönliche Bekanntschaft doch gewiß nicht.

2, 3. muß er ein Apostelschüler gewesen seyn, 3) muß er mit Paulus in näherem Verhältnisse gestanden haben, wie der Inhalt und die Sprache oder auch wohl das nähere Verhältniß zu Timotheus darthut, 4) dennoch zeigt er sich nicht als gänzlich von Paulus abhängig, sondern bewahrt eine entschiedene Originalität, 5) der Verf. muß nach 13, 19. mit seinen Lesern, den Judenchristen, in persönlichem Verhältnisse gestanden haben. Er kann wohl nicht selbst ein Palästinenser gewesen seyn, und sich nicht lange in der Nähe des jerusalemischen Tempels aufgehalten haben, da er mit der Einrichtung desselben nicht genau bekannt gewesen zu seyn scheint, wie 9, 1—8. zeigt, 7) wahrscheinlich ist er ein Alexandriner; darauf führt das Geschick in der typischen Auslegung, die Verwandschaft mit Philo in Lehrweise, Vorstellungen und selbst in einzelnen Sprachweisen. — Nur die zwei letzten Punkte werden in Zweifel gezogen werden können. Ueber die angeblichen antiquarischen Verstöße des Vf. s. zu den angeführten Stellen und Mynster Studien und Kritiken II. 2. S. 134. ff. Was die Annahme des alexandrinischen Ursprungs und der alexandrinischen Bildung des Verf. betrifft, so wird man allerdings zugeben müssen, daß die eigenthümliche Beschaffenheit unsers Briefes sich am leichtesten daraus erklärt, jedoch möchte ich diese Annahme nicht eine nothwendige nennen und selbst bezweifeln, ob man ihr, wie es Bleek thut, das Prädikat «der höchsten Wahrscheinlichkeit» beilegen könne. Dieser Kritiker, dessen Forschungen sich überall wohlthuend durch Mäßigung und Besonnenheit auszeichnen, legt selbst auf Manches nicht ein so großes Gewicht, als man es erwarten sollte. Er erkennt an, daß der ausschließende Gebrauch der LXX. kein entscheidender Beweis für einen nicht palästinensischen Verf. sei, daß die typische Lehrweise unsers Briefes auch bei palästinensischen Israeliten gangbar gewesen sei *), daß auch die Korrektheit der Sprache nicht nothwendig auf einen Alexandriner hinweise.

*) Hier hätte Bleek sich etwas stärker ausdrücken sollen; er sagt nur, jene Auslegungsweise sei den palästinensischen Juden „keinesweges fremd" gewesen. Schon Olshausens Schrift über tieferen Schriftsinn und Döpkes Hermeneutik dürften zeigen, daß sie vielmehr ebenso bekannt und geläufig in Palästina als in Alexandrien war, nur ist die Manier der palästinensischen Juden eine andre, als die der Alexandriner — wo=

Wenn dieses alles nun richtig ist, wie es sich denn nicht bezweifeln läßt, so giebt es auch, wie uns dünkt, kein Moment, was vorzüglich dazu hindrängte, einen alexandrinischen Verfasser anzunehmen. Etwas anderes wäre es freilich, wenn sich wahrscheinlich machen ließe, unser Verf. habe die Schriften des Philo gelesen, wie dieß schon die Meinung von Grotius, Clericus, Mangey gewesen, während derjenige, welchem am ehesten hierüber ein Urtheil zustand, Bened. Carpzov, entgegengesetzter Ansicht war. Wir haben bereits (S. 47. Anm. *) einen Umstand erwogen, den Bleek dafür geltend gemacht hat, ohne denselben beweiskräftig zu finden; er führt uns, nach dem Vorgange von Schulz, S. 398 f. einen Katalog von Phrasen und Ausdrücken vor, welcher dieser Annahme «eine große Wahrscheinlichkeit» verleihen soll. Wir wollen nicht läugnen, daß diese Stellen mit Sorgfalt ausgewählt sind, dennoch möchten wir auch nicht einmal so viel zugestehn, daß sie jener Annahme «eine große Wahrscheinlichkeit» verliehen. Einige Parallelen erklären sich ganz genügend aus der Uebereinstimmung der Lehre, welche auch zwischen palästinensischen Judenchristen und Philo statt fand,

---

rüber eine genauere Untersuchung noch zu erwarten steht. — Da die Meinung noch immer weit verbreitet ist, als nöthige die typische Lehrweise des Briefes zur Annahme eines alexandrinischen Verf., so erwähnen wir noch das Urtheil von Cölln in der Rec. des Böhmischen Kommentars, Hall. Litt.-Zeit. 1826 N. 131.: „dagegen ist sehr zu billigen, daß sich Hr. B. gegen die Meinung derer erklärt, die aus dem Style und dem Allegorisiren ohne Weiteres schließen, der Brief sei von einem alexandrinischen Christen, oder doch an Alexandriner geschrieben." — Auch ist Mynster in den Studien und Kritiken II. 2. S. 333 zu vgl., der nach dem strengen Unterschiede, den er zwischen Typus und Allegorie macht, die Behauptung aufstellt „unser Vf. allegorisire nur wenig." Allein, wie dieser Gelehrte ihn aufstellt, ist der Unterschied zwischen Typus und Allegorie nicht streng durchzuführen. Dagegen stimmen wir darin mit ihm ganz überein, daß Philo's Allegorien großentheils einen verschiedenen Charakter von der Typik unseres Briefes haben, noch mehr die Lehre Philo's: „der Geist Philo's ist himmelweit verschieden, und Richtung und Art der Betrachtung deutet gewiß nicht auf dieselbe Schule." Dessenungeachtet bleibt dies stehen, daß die Methode und das Kolorit unsers Briefes mehr dem Philo sich anschließe, als dies bei irgend einer andern Schrift des N. T. der Fall ist.

so wenn zu K. 1, 2. eine Stelle verglichen wird, in der Philo den Logos εἰκὼν θεοῦ nennt, δἰ οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο, was ja auch paulinisch ist, wenn zu V. 3. φέρων τὰ πάντα als Parallele angegeben wird: ὁ τὰ μὲν ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν, während doch Kol. 1 eine Sachparallele bildet, und φέρειν in dem dort obwaltenden Sprachgebrauche jener Zeit ganz gewöhnlich ist (s. Anm. z. d. St.) u. s. w. Andere Parallelen beruhen auf Ausdrücken, welche ebensowenig als φέρειν in der Bedeutung erhalten, dem Philo eigenthümlich sind, sondern dem griechischen Sprachgebrauche überhaupt, oder wenigstens der ganzen Gräcität jener Zeit, so μετριοπαθεῖν (s. Anm. zu 5, 2.), προςαγορευθεὶς 5, 10. (ein ganz gewöhnlicher terminus), die Verbindung von δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας (s. die Stelle aus Isokrates bei Wetstein), ἀμήτωρ (ein allerdings seltner vorkommendes griech. Wort — s. indeß Wetstein — welches hier durch das ganz häufig vorkommende ἀπάτωρ veranlaßt war), ἑκουσίως ἁμαρτάνειν 10, 26. (welches so wenig ein dem Philo eigenthümlicher Ausdruck ist, daß er vielmehr den Griechen wie den Hellenisten der gangbare ist für den dadurch bezeichneten Begriff, s. Wetstein), ὡς ἔπος εἰπεῖν 7, 9. (eine ganz gewöhnliche Formel) u. s. w. Zieht man nun alle diese Stellen — und von den meisten andern gilt dasselbe — ab, so bleibt von dem ohnehin nicht großen Verzeichniß (es sind im Ganzen nur 22 Beispiele angeführt, und je weniger man die sorgfältige Umsicht verkennen kann, welche Bleek bei dieser Auswahl angewendet hat, desto mehr muß man darauf verzichten, andere noch schlagendere Belege aufzufinden) fast nichts übrig, was jener Behauptung, daß unser Verf. die Schriften des Philo gelesen, irgend einen Schein, geschweige ein Gewicht gebe *). — Zuletzt hat Großmann in dem

*) Verhält es sich so mit der Behauptung, daß der Urheber des Hebräerbriefes mit den Schriften des Philo bekannt gewesen sei, wie viel weniger wird man dies mit irgend einer Wahrscheinlichkeit bei Johannes, dem ἰδιώτης, behaupten können. In der That müssen die Schriften dieser mystischen Theologen Alexandriens wenig Aufsehen erregt und wenig Verbreitung gefunden haben., wenn es richtig ist, was Valckenaer annehmen zu müssen glaubt, daß nicht einmal Philo die Schriften des Aristobul gelesen habe! S. Valkenaer, de Aristobulo p. 95.

S. 25. angeführten Programm (p. 14.) einige Ausdrücke unseres Briefes angeführt, welche zeigen sollen, daß unser Verf. mit der alexandrinischen Asketensprache vertraut gewesen sei, wie οἱ καταφυγόντες 6, 18., allein diese sind noch weniger beweisend, als das, was Bleek giebt.

Nichts destoweniger sind wir bereit, folgendes zuzugeben: Ließe sich wahrscheinlich machen, daß irgend ein bedeutender Mann aus der paulinischen Umgebung ein Alexandriner gewesen und die alexandrinische Bildung besessen, so würden wir mit dem meisten Scheine der Wahrheit gerade ihn als den Verf. unseres Briefes ansehn können. Ein solcher Mann findet sich nun aber in der Person des Apollos. Nach Apg. 18, 24. ist er ein Ἰουδαῖος Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ja es wird ihm dort ein Prädikat beigelegt, welches in hohem Grade eben dem Verf. unsers Briefes eignen würde, er heißt ἀνὴρ λόγιος (facundus) und δυνατὸς ἐν ταῖς γραφαῖς. Gerade diese Eigenschaften des Apollos lassen sich auch aus dem schließen, was Paulus von sich im Verhältnisse zu Apollos im Anfange des ersten Korintherbriefes (Kap. 1—4., vorzüglich 3, 6. 2, 4. vgl. 2 Kor. 11, 5. 6.) sagt. Während nämlich der große Apostel, der, wenn nicht die Eleganz, so doch die Kraft der Rede in so vorzüglichem Maaße besaß *), dort erklärt, daß er allein durch die schlechte Predigt von dem Gekreuzigten das Evangelium in der korinthischen Gemeinde gepflanzt habe, be=

---

*) Daß doch unsern Philologen, welche an des Zeltmachers Schriften so vornehm vorübergehn, die Worte eines der größten ihrer Zunftgenossen in das Ohr und in das Herz klängen, die Worte des Hemsterhusius, der die vortreffliche Rede de apostolo Paulo, welche zuerst Berg in den symbolis Duisburg. T. I. mittheilte, und nachher verbessert Walckenaer in den orationes Tib. Hemsterh. wieder abdrucken ließ, mit den Worten schließt: haec igitur eloquentia, quae non in flosculis verborum et orationis calamistratae pigmentis, sed in indolis excelsae notis, sed in pondere rerum gravissime pronunciatarum est posita, si cuiquam, Paulo certe maximo merito assignabitur. . . . Ergo, ut paucis dicam, haud vereor asseverare, non fuisse disertiorem Demosthenem in illa venustatis Atticae copia, in isto virtutis oratoriae regno, quam fuerit in his humilis et vulgatae dictionis, si lubet, sordibus Paulus, verissimum christianae religionis fulmen. — Hear him!

zeichnet er nicht undeutlich jenen Apollos, welcher durch seine Schriftkenntniß die Juden beständig zu überwinden wußte (Apg. 18, 28.), als denjenigen, der die von ihm gepflanzte Saat begossen habe (1 Kor. 3, 6.). Während er die πειθώ selbst verschmäht, (1 Kor. 2, 4.) gestattet er sie seinem Gefährten, welchem der Herr des großen Baues ein anderes Geschäft angewiesen, als ihm selbst (1 Kor. 3, 9. 10.). Gewiß wissen wir von keinem andern Genossen des Apostels, von dessen Gaben eher ein solches Schreiben, wie gerade unser Brief, erwartet werden könnte, als eben diesen gelehrten Alexandriner. Erweist er sich nicht in unserm Briefe gerade als derselbige und demselbigen Geschäfte obliegend, wie ihn uns Apg. 18, 28. schildert? Es kommt hinzu, daß wir eben auch bei ihm im Ganzen ein Anschließen an den paulinischen Lehrtypus erwarten dürfen, denn es sind die vertrauten Freunde des Paulus, Aquila und Priscilla, welche ihn im Christenthume unterrichtet haben, seine Würksamkeit äußert sich vornehmlich — so weit unsere Kunde reicht — in den Gegenden, wo Paulus das Evangelium verbreitet hat, auch 1 Kor. 16, 12. und Tit. 3, 13. zeigt uns, daß er mit Paulus in einem näheren Verhältnisse gestanden. Was endlich von besonderer Bedeutung ist, Apollos erscheint keinesweges als ein ganz untergeordneter Verkündiger des Evangeliums, wir haben ihn uns nicht auf dieselbe Weise als von dem Heidenapostel abhängig zu denken, wie Timotheus oder Titus, vielmehr erscheint er 1 Kor. 1—4, neben Petrus und Paulus als einer der vornehmsten Verbreiter des Evangeliums, bei welchem wir, wie aus dem dort Gesagten sich mit Grund schließen läßt, ungeachtet seiner Abhängigkeit vom paulinischen Lehrtypus, doch auch eine eigenthümliche Ausbildung desselben voraussetzen dürfen. Nehmen wir nun zu allen diesen geschichtlichen Andeutungen noch die innern Gründe hinzu, welche allerdings die Annahme eines alexandrinischen Ursprungs des Briefes begünstigen, so erscheint uns die Hypothese, welche Apollos als Verf. desselben bezeichnet, nicht nur als zulässig, als die unter den vorhandenen am meisten durch Gründe unterstützte, sondern als eine im höchsten Grade wahrscheinliche. — Vielleicht könnte man auch noch darauf aufmerksam machen, daß das

nähere Verhältniß des Clemens Romanus zu den Korinthern auch auf eine nähere Bekanntschaft mit Apollos deute und daß sich daraus erkläre, warum er gerade den Brief an die Hebräer so fleißig benutzt habe.

Demnach glauben wir diesen Abschnitt unserer Untersuchung nicht besser schließen zu können, als indem wir uns die Worte Bleeks aneignen: «Und so werden wir gestehen müssen, daß Luther, wie in andern Dingen, so auch in dieser Vermuthung, mag er sie zuerst aufgestellt oder ihr nur beigepflichtet haben, ein eben so freimüthiges Urtheil, als richtigen kritischen Takt bewiesen hat.»

## Zweites Kapitel.

### Die Empfänger des Briefes.

Da wir von Empfängern unserer Schrift sprechen, so haben wir gerade hier zunächst zu rechtfertigen, daß wir sie als Brief bezeichnen. Da sie ohne die gewöhnliche Grußformel anfängt, im Verlaufe der Ausführung fast gar keine und am Schlusse nur wenige persönliche Beziehungen enthält, so könnte man den Namen Abhandlung für angemessener halten. Da jedoch zwischen einem Lehrbriefe und einer Abhandlung immer nur ein von dem speciellen Verhältnisse des Schreibers und der Empfänger abhängiger, geringerer Unterschied statt findet, so ist man, wenn sich unser Lehrbrief mehr der Form der Abhandlung nähert, darum noch nicht berechtigt, ihm auch würklich diesen Namen beizulegen, sobald er, wie es hier der Fall ist, charakteristische Zeichen an sich trägt, an bestimmte Leser gerichtet gewesen und brieflich an dieselben gesandt worden zu seyn. Diese Kennzeichen finden sich aber nicht bloß im Schlußkapitel, auch die Paränesen Kap. 6. und 10. verrathen dieses hinlänglich.

Die Empfänger des Briefes werden in der Ueberschrift durch die wenigen Worte πρὸς Ἑβραίους bezeichnet. Warum bei unserem Briefe der vollständige Gruß, der sonst auch die Adresse enthält, fehle, davon ist oben die Rede gewesen (S. 51.). Sollte jene Ueberschrift von dem Verf. des Briefes selbst herrühren, so wäre es, da der Gruß fehlt, eine eigentliche

Adresse *), alsdann würde aus der Unbestimmtheit derselben folgen, daß wir ein enkyklisches Sendschreiben, an keine bestimmte Gemeinde gerichtet, vor uns haben. Dies ist in der That die Ansicht Mehrerer gewesen (Scholion bei Matthäi, Braun, Lightfoot u. a.), auch Stuart nennt den Brief enkyklisch, indem er annimmt, daß derselbe zwar zunächst für die Gemeinde zu Cäsarea bestimmt war, daß er aber von dort aus unter alle Hebräer verbreitet werden sollte **). Daß der Brief zunächst an eine bestimmte Gemeinde adressirt worden, muß nothwendig angenommen werden, das ergiebt sich aus den speciellen Paränesen, den speciellen Grüßen, der Ankündigung der Ankunft des Verf. bei ihnen u. s. w. Ist dem so, dann scheint aber auch die Ueberschrift unrichtig, und dies könnte, da die Ueberschriften der neutestamentlichen Schriften nicht von den Verfassern selbst herrühren, wohl der Fall seyn (s. die Ueberschrift: ἡ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολὴ πρώτη). Allein es ist nicht nothwendig, die Richtigkeit dieser Ueberschrift aufzugeben, vielmehr findet sie im Sprachgebrauche jener Zeit vollkommene Rechtfertigung, so daß auch demjenigen nichts Entscheidendes entgegnet werden könnte, welcher die Worte als eine von dem Verf. selbst beigefügte Adresse ansehn wollte. Das Wort Ἑβραῖος wird nämlich im Zeitalter Christi außer seiner allgemeinen Bedeutung auch ganz speciell als Bezeichnung der palästinensischen Juden gebraucht im Gegensatze zu den Ἑλληνισταί, vgl. Apg. 6, 1. und zwar ist es, worauf schon der Gegensatz zu ἑλληνίζειν, griechisch sprechen, führt, Bezeichnung derer, welche sich der hebräischen, das ist aramäischen Sprache bedienen, welches eben die Palästinenser sind. Diese Bedeutung tritt auch besonders deutlich hervor in der Benennung εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους, vgl. Irenäus adv. haer. 3, 1. und Eusebius hist. eccl. 3, 24., in welcher letzteren Stelle es

*) Die in kleine Rollen zusammengewickelten und mit einem Faden umwundenen Briefe der Alten waren häufig ohne Adresse in unserm Sinne.

**) Bei dieser Fassung der Sache wird freilich der Begriff eines enkyklischen Schreibens nicht festgehalten, denn in dem Sinne, daß die eigentlichen Empfänger ihren Brief andern zu lesen geben, sind alle apostolischen Briefe enkyklisch gewesen.

heißt: *Ματθαῖος μὲν γὰρ πρότερον Ἑβραίοις κηρύξας, ὡς ἔμελλεν καὶ ἐφ' ἑτέρους ἰέναι, πατρίῳ γλώττῃ γραφῇ παραδιδοὺς τὸ κατ' αὐτὸν εὐαγγέλιον* *).

Daß nun würklich die Ἑβραῖοι, an welche unser Brief gerichtet ist, palästinensische seien, wird aufs stärkste durch den Charakter des Briefes selbst unterstützt. Jene Anhänglichkeit nämlich an den jüdischen Kultus, wie sie unser Brief bei den Empfängern voraussetzt, läßt sich gewiß am besten bei solchen Judenchristen begreifen, welche selbst Augenzeugen des prächtigen Tempelkultus in Jerusalem gewesen waren und noch waren. Dazu kommt noch ein anderer Umstand: der gänzliche Mangel der Beziehung auf Heidenchristen, sowohl auf die Erwählung derselben, als auf das Verhalten zu ihnen. Zwar ließe sich hiegegen einwenden, daß doch auch der Brief Jakobi an Judenchristen in der Diaspora geschrieben sei, ohne deshalb jenes Verhältniß zu den Heidenchristen zu berühren; indeß macht folgendes einen Unterschied: einerseits daß von unserm Verf. als einem Schüler des Paulus die Berührung dieser Materie eher zu erwarten steht, andererseits daß der Gegenstand ihn leichter darauf führen konnte. Der Ausdruck Kap. 2, 16. wäre doch entschieden verletzend gewesen, wenn sich in jener Gemeinde zugleich Heidenchristen befunden hätten **).

Die Einwendungen, welche man gegen diese Ansicht von den Empfängern des Briefes aufgestellt hat, erscheinen uns

*) Wenn Eichhorn, welcher die hier aufgestellte Ansicht verwirft, sagt (Einl. III. 2. S. 481.): „In keiner Stelle bezieht sich der Name Ἑβραῖος auf die Sprache, sondern immer auf die Religion oder Abstammung," so hat er am entschiedensten Apg. 6., 1. gegen sich, welche Stelle er unberücksichtigt läßt. In den angeführten Stellen der Kirchenväter könnte man allerdings Ἑβραῖος allenfalls auf die Abstammung und Religion beziehn, aber wenigstens findet gewiß zugleich, ja vorzüglich die Beziehung auf die Sprache statt. Dies gilt auch in Bezug auf die Stelle bei Eusebius hist. eccl. 6, 14., wogegen in einer andern, welche Eichhorn für sich hätte anführen können, l. 5, c. 11.: ὁ δὲ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ Ἑβραῖος ἀνέκαθεν, die Beziehung auf Abstammung entschieden hervortritt.

**) Man kann auch darauf sich berufen, daß der Brief Jakobi später als die paulinischen abgefaßt sei, in einer Zeit, wo der Gegensatz zwischen Heiden- und Judenchristen an Schärfe verloren hatte. Doch möchten wir hierauf nicht viel bauen.

zu wenig begründet, als daß wir sie einzeln hier durchgehn sollten. Die eine, welche den meisten Schein hat, daß für diejenigen Judenchristen, welche die aramäische Sprache redeten, am wenigsten ein Brief in griechischer Sprache geeignet gewesen sei, wird im folgenden Kapitel ihre Erledigung finden. Eine große Anzahl anderer Hypothesen über die Gegenden, wohin unser Brief bestimmt worden, findet sich angezeigt und widerlegt bei Bleek §. 13—15. und Schott Isagoge §. 80. Die neuesten Kritiker haben sich in der Annahme, daß die Empfänger palästinensische Christen gewesen, vereinigt, wie dies denn auch schon in der alten Kirche bei Clemens, Eusebius, Hieronymus, Theodoret u. a. die herrschende Ansicht gewesen; nur Mynster hat aufs Neue Storr's Meinung vertheidigt, daß der Brief an die Galater bestimmt gewesen und von Röth ist in der ganz verfehlten Schrift: epistolam vulgo «ad Hebraeos» inscriptam non ad Hebraeos id est Christianos genere Judaeos sed ad Christianos genere gentiles et quidem ad Ephesios datam esse Francof. ad M. 1836. auf die Voraussetzung, daß der muthmaßliche Verfasser Apollos mit den Ephesern in genauerem Verhältnisse gestanden, und daß das θεατριζόμενοι K. 10, 33. sich auf den Aufstand in Ephesus Apg. 19, 23. f. beziehe, die Hypothese gegründet worden, daß die Epheser die Empfänger gewesen seien.

---

## Drittes Kapitel.

### Die Sprache des Briefes.

Sind die Leser, denen dieser Brief bestimmt war, palästinensische Hebräer gewesen, so wird man, wie es scheint, mit Nothwendigkeit auf die Vermuthung geleitet, daß derselbe ursprünglich in aramäischer Sprache geschrieben und dann übersetzt worden sei. Mit Bestimmtheit wurde dieses von vielen alten Schriftstellern behauptet, von Clemens Alex., Eusebius, Hieronymus, Theodoret, Euthalius u. a., auch in der Unterschrift des cod. 31. Daß jedoch diese Behauptung auf keiner historischen Tradition beruhte, sondern

auf einem Schlusse, der sich theils auf die Verschiedenheit der Diktion in unserm und den paulinischen Briefen, theils auf die Ansicht stützte, daß palästinensische Hebräer keiner andern als der griechischen Sprache hätten kundig seyn können, läßt sich daraus erweisen, daß andere gleich alte Schriftsteller jene erste Schwierigkeit auf anderem Wege zu heben suchten, wie eben Origenes, wenn er nur die Gedanken dem Paulus zuschrieb, und daß überdieß die Annahme gerade des Clemens Rom. oder des Lukas als Uebersetzer sichtlich darauf hindeutet, daß man sich durch Vermuthungen den Charakter der Gräcität des Briefes zu erklären suchte (vgl. S. 4. und 29.). J. D. Michaelis suchte zwar auch aus innern Gründen, nämlich aus angeblichen Uebersetzungsfehlern, zu zeigen, daß die Schrift ursprünglich müsse hebräisch geschrieben worden seyn; dieser Beweis hat indeß eben so wenig Halt, als der, welchen Eichhorn und Bertholdt in derselben Beziehung rücksichtlich anderer Schriften des N. T. zu führen gesucht haben.

Daß der Hebräerbrief ursprünglich griechisch geschrieben worden, ergiebt sich aus dem Style desselben unzweifelhaft, denn aus getreuer Uebersetzung eines aramäischen Textes hätte niemals eine Schrift mit dieser Vollkommenheit des Periodenbaus hervorgehn können. «Wäre der Brief gleichwohl — sagt Bleek mit Recht — ursprünglich vom Verf. aramäisch abgefaßt gewesen, und rührte die gegenwärtige griechische Gestaltung desselben von einem Andern her, so müßte dieser bei der Uebertragung mit einer Freiheit und Gewandtheit verfahren seyn, daß wir seine Arbeit nicht mehr bloß als eine Uebersetzung betrachten könnten, sondern als freie Ueberarbeitung.» — Die Ursprünglichkeit der griechischen Abfassung läßt sich außerdem, wie bei den Briefen des Paulus, so auch bei dem unsrigen, aus den Paronomasien abnehmen (die vornehmsten 5, 8. 13, 14.), desgleichen aus dem Gebrauche solcher griechischen Worte, welche sich im Hebräischen nur durch Umschreibung ausdrücken lassen, wie *πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως* (1, 1.) *ἀπαύγασμα* (1, 2.), *εὐπερίστατος* (12, 1.), *μετριοπαθεῖν* (5, 2.), bei welchem letztern überdies vielleicht eine Beziehung

auf συμπαθεῖν *). — Ferner ist ein wichtiger Umstand, daß unser Verf. überall so genau nach der LXX. citirt, und selbst dann seine Beweise auf ihren Text gründet, wo dieser von dem Hebräischen weit abweicht, wie namentlich Kap. 10, 5—7. Wenn man nun auch sonst annehmen könnte, daß ein Uebersetzer die hebräischen Allegate mit denen der LXX. vertauscht habe, so ist das doch in diesen Fällen nicht möglich, wo die ganze Beweisführung nur auf die LXX. zurückweist.

Wie ist es nun aber erklärlich, daß gerade an die Gemeinden, deren eigenthümliche Sprache die aramäische war und die daher ihren Namen hatte, ein griechischer Brief geschrieben wurde? Bleek hat auffallenderweise sich mit der Gegenfrage begnügt: «Wie aber, wenn der Verf. des Aramäischen nicht kundig war? War er, obwohl dem jüdischen Volke angehörig, in einer andern Gegend geboren und erzogen, z. B. zu Alexandria, so können wir eine besondere Kenntniß der palästinensischen Landessprache gar nicht von ihm erwarten, wenigstens nicht eine solche, daß er im Stande gewesen wäre, in derselben einen Brief dieses Inhaltes und Umfanges zu schreiben **). Dann aber können wir uns sehr

---

*) Nicht beweisend ist die Berufung auf das 9, 15. ff. angenommene Wortspiel mit διαθήκη, wo der Verf., nach der gewöhnlichen Erklärung, aus der Bedeutung Bund in die Bedeutung Vermächtniß übergehen soll. Es ist richtig von Bleek gezeigt worden, daß auch das aramäische דְּיַתִּיקִי und קְיָם dieses Wortspiel zugelassen haben würde. Auch auf die Paronomasien hat man allzu viel Gewicht gelegt, es sind deren nicht viele und zuweilen entstehen sie bei einem Uebersetzer von selbst. Sollten z. B. die Worte: — cum regibus aut minime aut suavissime loqui oportet griechisch übersetzt werden, so würde wohl Jeder übersetzen ἢ ἥκιστα ἢ ἥδιστα; so hat die syrische Uebersetzung 1 Kor. 9, 13. eine schöne Paronomasie von ܦܠܚܝܢ und ܦܠܓܝܢ, wo im Griech. keine ist, desgl. Offb. 1, 7.

**) Es hätte zum Beweise, wie gänzlich unwissend die alexandrinischen Juden in der hebräischen Sprache waren, Philo angeführt werden können, dieser sonst hoch gebildete Mann, der sich auch den Schein, als verstände er die heilige Sprache seines Volkes, zu geben sucht, und doch fast gar keine Kenntniß derselben zu Tage legt. Es wurde zwar in den alexandrinischen Synagogen neben der griechischen Uebersetzung auch der hebräische Text gelesen, aber eben so wenig verstanden, als die lateinische Messe im Gottesdienste der katholischen Kirche.

wohl denken, daß er seinen Brief an die Palästinenser in griechischer Sprache abfaßte und abschickte, da zu der Zeit die Kenntniß des Griechischen auch im jüdischen Lande und namentlich in Jerusalem so weit verbreitet war, daß er nicht gerade nöthig hatte, von seinem Briefe eine aramäische Uebersetzung anfertigen zu lassen und denselben seinen Lesern in dieser Sprache zuzuschicken (S. 38.).» Es ist auffallend, daß der Verf. der so ausführlichen und gründlichen Einleitung nicht auf die Frage über die damalige Verbreitung des Griechischen in Palästina näher eingegangen ist *). Schon seit zwei Jahren war damals jene Musterschrift einer gelehrten Untersuchung, die Abhandlung von Hug über den Gebrauch des Griechischen in Palästina (im 2ten Theile der Einl.) erschienen, welche die seit de Rossi allgemein gewordene Ansicht von dem fast ausschließlichen Gebrauche des Syro-Chaldäischen mit so siegreichen Waffen bekämpft **). Es würde uns hier zu weit führen, wenn wir den interessanten Gegenstand genauer besprechen wollten, aber aufmerksam machen darauf muß allerdings die Einleitung in unsern Brief, daß wir, zum Theil nach den von Paulus und Hug beigebrachten Beweisen, zum Theil nach anderen, welche sich noch zusammentragen lassen, anzunehmen haben, die griechische Sprache sei damals der Masse des jüdischen Volkes in Palästina und selbst in der Hauptstadt bekannt gewesen. Wir übergehen hier direkte Be-

*) Auch Winer hätte diese Frage und die Hug'sche Abhandlung nicht unbeachtet lassen sollen, da der Nachweis der Verbreitung des Griechischen in Palästina seine Ansicht von dem Charakter der neutestamentlichen Sprache bedeutend unterstützt.

**) Bei uns wird zum Beweise des allgemeinen Gebrauchs des Syro-Chaldäischen oder Aramäischen in Palästina zur Zeit Christi immer auf die Abhandlung von Pfannkuche verwiesen. Diese Abhandlung, welche der nun verstorbene Mann noch als Privatdocent verfaßte, wird seinen Namen vermuthlich noch eine Zeitlang im Andenken erhalten (sie ist auch ins Englische übersetzt). Es ist indeß eigentlich de Rossi, der bekannte Kritiker, welcher in seiner gegen Diodati gerichteten, italienisch geschriebenen, aber auch unter uns nicht ganz seltenen Schrift die vornehmsten Beweise für jene Ansicht aufgestellt hat, und nach Paulus und Hugs Behandlung des Gegenstandes dürfte derselbe überhaupt einer neueren gelehrten Prüfung bedürfen.

weisstellen aus dem Talmud und Josephus *) und indirekte aus den Historikern jener Zeit, und erwähnen nur, was uns das N. T. zur Bestätigung unserer Behauptung darbietet. Zuvörderst hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß Christus auch griechisch geredet habe. Wie redete Christus in solchen Gebieten, wo Heiden wohnten, wie in Tyrus und Sydon (Marc. 7, 24.), in Dekapolis, welche aus Griechenstädten bestand? — wie mit ausländischen Hellenisten oder Proselyten des Thors aus den Griechen (Joh. 7, 35. 12, 20. — ob die Ἕλληνες dort das eine oder das andere waren, darüber streiten die Ausleger)? Wie redete er mit Pilatus? (die römische Obrigkeit in den Provinzen bediente sich nachweislich nicht der lateinischen, nur der hellenischen Sprache) — etwa durch einen Dollmetscher? das wird niemand glauben, noch weniger, daß Pilatus aramäisch redete. Eben so wahrscheinlich läßt es sich machen, daß die Apostel, noch bevor sie in die Heidenwelt ausgingen, des Griechischen nicht unkundig waren. Bedeutende Städte und Landschaften in Palästina waren großentheils von Griechen besetzt **), die Landesbehörden und Garnisonen der Römer ***) sprachen griechisch, sämmtliche das Fest besuchende ausländische Juden — und es waren ihrer Hunderttausende auf einmal, nach des Josephus unglaublich scheinender Angabe sollen in der Osterzeit 2,700,000 Seelen in der Hauptstadt versammelt gewesen seyn — sprachen griechisch; diese griechisch redenden Juden hatten in Jerusalem ihre eigenen Versammlungshäuser, die Alexandriner, Kyrenäer u. s. w. Apg. 6, 9. 9, 29.; auch unter den Christen der ersten Zeit gab es eine große Anzahl griechisch redender Juden Apg. 6, 1. Wer sollte unter diesen Umständen — manches andere noch, was sich anführen ließe, übergehen wir — nicht

---

*) Interessant ist unter anderen die Notiz aus dem Talmud, daß der Lehrer des Paulus, Gamaliel, ein Mann war, welcher die Schriften der Griechen fleißig gelesen hatte.

**) Josephus nennt z. B. de bello Jud. 3, 14. Cäsarea πόλιν πλέον ὑφ' Ἑλλήνων ἐποικουμένην.

***) Von den römischen Truppen sind vorzüglich viele lateinische Ausdrücke in die neutestamentliche Gräcität übergegangen, vgl. Georgi's gründliche Schrift de latinismis N. T.

eine wenn auch unvollkommene Kenntniß der griechischen Sprache bei den Jüngern Jesu erwarten? Daß nun würklich auch solche unter ihnen, welche Palästina, wie es scheint, nicht verlassen haben, des Griechischen kundig waren, ja daß sie es mit einiger Vollkommenheit sich angeeignet hatten, zeigt uns am schlagendsten das Beispiel des Jakobus, des Vorstehers der jerusalemischen Gemeinde, des ächt pharisäisch gebildeten Mannes (s. Schneckenburger: über den theologischen Charakter des Briefes Jakobi in seinen Beiträgen, und meinen Litterarischen Anzeiger 1832. Nr. 50.), der, wie es scheint, bis an seinen in Jerusalem erfolgten Martyrtod nie Palästina verließ *). Daß Hug dieses wichtige Beweismittel unbeachtet gelassen, muß sehr Wunder nehmen **). Auch ist der Gebrauch der LXX. bei palästinensischen Juden nicht außer Acht zu lassen. Hätte wohl derselbe in Palästina so allgemein werden können, daß auch Matthäus und Johannes in der Regel sich an denselben anschließen, wenn das Griechische den palästinensischen Juden so fremd war, wie den alexandrinischen das Hebräische? Wir könnten nun auch auf eine Untersuchung über die Kenntniß des Griechischen bei Petrus und Johannes

*) Und zwar läßt sich dem Jakobus selbst eine gewisse Eleganz, ja wohl sogar Lektüre griechischer Dichter nicht absprechen. Es ist gar nicht so unwahrscheinlich, daß 1, 17. aus einem Dichter entlehnt ist; abgesehen von dem vollkommenen Hexameter läßt sich aus den andern Worten leicht ein zweiter Hexameter bilden. Unter die Eleganzen ist z. B. auch die Genitivstellung 3, 8. zu rechnen.

**) Besondere Aufmerksamkeit auf diesen Umstand hat Schott gerichtet, allein er läßt sich dadurch zu einem Resultate leiten, welches mit der Annahme der von den verschiedensten Gesichtspunkten ausgehenden gelehrten Untersuchungen der neuesten Zeit über die Person des Jakobus (s. Schneckenburger, Neander im apostolischen Zeitalter, Winer im Reallexikon) in Widerspruch steht. Gerade aus dem Grunde, weil ein palästinensischer Jude nicht eine so große Kenntniß des Griechischen besitzen könne, und zwar einzig aus dem Grunde, soll nach Schott der Brief keinem der bekannten Jakobi, sondern einem unbekannten, außerhalb Palästina lebenden Jakobus (nomen Jacobus tunc temporis haud inusitatum) zugeschrieben werden (Isagoge S. 383. ff.) Man sieht, wie wichtig in kritischer Beziehung die Untersuchung übr den Gebrauch der griechischen Sprache in Palästina ist, da ein so besonnener Kritiker, wie Schott, durch eine falsche Ansicht hievon sich hat zu einer so unbegründeten Hypothese verleiten lassen können.

vor ihren Missionsreisen eingehen, der Kürze halber fragen wir aber nur, ob, wenn es sich bei Jakobus so verhält, wie wir zeigten, nicht die Wahrscheinlichkeit zugestanden werden muß, daß keiner der Apostel des Griechischen unkundig gewesen sei? In Betreff der Masse des Volks in Jerusalem dasselbe zu erweisen, beruft sich Hug mit vorzüglichem Nachdrucke auf Apg. 21, 40. Und in der That muß auch das Gewicht dieses Beweises anerkannt werden. Paulus verlangt bei einem gegen ihn entstandenen Auflaufe zum Volke zu sprechen, dasselbe erwartet von ihm eine Anrede in griechischer Sprache, da er aber aramäisch beginnt, so werden sie noch stiller und hören desto aufmerksamer zu. Wenn einerseits sich hieraus ergiebt, daß das Volk in Masse die Landessprache mehr liebte, als die griechische, so zeigt sich aber auch andererseits, daß es die griechische kannte.

Hienach werden wir denn auch wohl zu der Annahme berechtigt seyn, daß auch unser Brief von dem größten Theile seiner palästinensischen Empfänger verstanden werden konnte, ohne eines Uebersetzers zu bedürfen, und so mögen denn diese Data hinreichen, um es erklärlich zu machen, wenn wir einen an palästinensische Christen gerichteten Brief in griechischer Sprache abgefaßt sehen. Die Bemerkung schließen wir aber noch an diesem Orte an, daß auch die über die Empfänger und über die Sprache gemachten Bemerkungen dazu dienen, uns in der Ansicht zu befestigen, daß der Apostel Paulus der Verf. nicht sei. Hätte er nämlich einen Brief an die in Palästina lebenden Christen jüdischer Abkunft zu schreiben gehabt, er, welcher von den Jünglingsjahren an (und diese begannen beim Juden mit dem vierzehnten Jahre) die jüdische Litteratur studirt hatte, und, wie schon obige Stelle der Apg. zeigt, das Aramäische fertig sprach, sollte er nicht, nach seinem Grundsatze Allen alles zu werden, der Vorliebe seiner Nation für die ihnen angestammte Sprache gehuldigt und aramäisch geschrieben haben?

---

## Viertes Kapitel.

### Zeit und Ort der Abfassung des Briefes.

Die Bestimmungen hierüber sind natürlich von denen über den Verfasser abhängig. Diejenigen, welche Paulus als den Verfasser ansehn, haben eine ziemlich feste Basis an den Stellen des 13ten Kap., worin die persönlichen Verhältnisse des Briefstellers berührt werden, sie können danach die Zeit der ersten römischen Gefangenschaft und zwar kurz vor Beschluß derselben als Abfassungszeit annehmen, vgl. oben Kap. I. §. 2. A. So auch die gewöhnliche Unterschrift: ἐγράφη ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, cod. A. ἀπὸ Ῥώμης. Diejenigen, welche andere Verfasser annehmen, kommen fast ohne Ausnahme darin überein, daß der Brief vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei, übrigens aber divergiren sie in Bezug auf den Ort oder lassen denselben gänzlich unbestimmt. Auch wir können, wenn wir Apollos als Verf. annehmen, über den Ort der Abfassung nichts Näheres bestimmen, da wir mit den Lebensverhältnissen dieses apostolischen Mannes zu unbekannt sind. Was aber die Zeit anlangt, so führt unser Brief allerdings darauf, daß zur Zeit seiner Abfassung noch das Heiligthum und der levitische Kultus bestanden haben müsse, vgl. besonders Kap. 9, 8., wo von dem Opfern, als etwas noch Stattfindendem, die Rede ist. Er kann aber auch nicht wohl lange vor Zerstörung der Stadt geschrieben seyn, da die Empfänger als solche erscheinen, die schon vor längerer Zeit das Christenthum empfangen haben (5, 12.), da sie bereits mancherlei gute und böse Erfahrungen als Christen gemacht hatten (10, 32—34.), da manche von denen, die sie zuerst unterwiesen hatten, bereits gestorben waren (13, 7.), und zwar wahrscheinlich auch den Martyrtod.

---

## Fünftes Kapitel.

### Zweck, Inhalt und theologische Bedeutung des Briefes.

Der Endzweck des Sendschreibens ist paränetisch. Die Empfänger erscheinen als wankend in ihrem Glauben und in

Gefahr, gänzlich ins Judenthum zurückzufallen 2, 1—4. 3, 1. 7. 14. 4, 1. 11—13. 14—16. 5, 11. 6, 20. 10, 22—24. 25—39. 12, 1—3. 4. 12. 13. 15. 25. 13, 9. Um sie nun zu befestigen, stellt ihnen der Verf. vor, daß sie innerhalb der Oekonomie des N. B. viel Größeres erhalten haben, als sie mit dem A. B. aufgegeben; im A. B. sei Schattenriß, im N. B. das ausgeführte Bild 10, 1. Diese dogmatische Beweisführung dient den Ermahnungen zur Stütze bis Kap. 10, 18. Daher man auch diesen Theil des Briefes mit Recht vorzugsweise den dogmatischen genannt hat. Denn wenngleich jener Vergleich zwischen Altem und Neuem Bunde auch K. 12, 19—24. (13, 10—12.) noch einmal vorkommt, so ist dieß doch mehr beiläufig. — Die einzelnen Hauptstücke des Vergleichs sind aber folgende: 1) Der Stifter des N. B. ist über alle Engel erhaben, die kurze Zeit seiner Erniedrigung beweist nichts dagegen, denn durch diese würkte er eben unser Heil aus, und wurde ein Hoherpriester des N. B. Kap I. II. (12, 25.); 2) Dieses Hohepriesterthum ist unendlich höher, als das des A. B. Es erfüllt sich in demselben, was das Wort der Weissagung von einem Hohenpriester nach Art des Melchisedek verkündigt hatte Kap. V. VII. 3) So ist denn auch der von diesem Hohenpriester gestiftete Bund, das neue Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit, viel höher, als der Bund, welchen die Priester des A. B. vermittelten — was dort typisch geschah, ist hier wesentlich geschehen. Kap. VIII. IX. X.

Hieraus ergiebt sich denn nun die theologische Bedeutung unseres Briefes. Er ist 1) ein Kommentar zu Augustins Wort, welches ich diesem meinem Werke als Motto vorgestellt habe: Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet. Und je mehr gegenwärtig es darauf ankommt, unter den an die Offenbarung des N. B. gläubigen Theologen eine sichere Ansicht von dem göttlichen Gehalte des A. B. zu begründen, desto wichtiger ist das Studium unseres Briefes. 2) leitet unser Brief vorzugsweise in das Verständniß des hohenpriesterlichen Amtes des Erlösers, und da auch die Lehre von dem Wesen der Versöhnung in unserer Zeit vorzugsweise nach tieferem Verständniß ringt, so wird auch in dieser Hin-

sicht unser Brief gerade in unserer Zeit für den Theologen sehr bedeutsam.

---

## Sechstes Kapitel.

### Ueber Kanonicität und Autorität des Briefs an die Hebräer.

Zwar haben solche Theologen, welche mit dem kritischen Interesse nicht das kirchliche verbinden, eine Untersuchung wie diese in der Einleitung zu unserem Briefe für überflüssig erklärt *). Aber gewiß ist der theologische Kritiker, welcher sich genöthigt sieht, einem Buche den apostolischen Ursprung abzusprechen, das in den Kanon der heiligen Schrift aufgenommen worden, Rechenschaft darüber abzulegen schuldig, ob und in welchem Maaße dasselbe ferner dem Kanon angehören und — wie dieß die Bedeutung der kanonischen Bücher ist — als norma fidei et vitae christianae gebraucht werden dürfe. Nach dem lobenswerthen Vorgange von Bleek und von Lücke zur Apokalypse lassen daher auch wir uns auf diese Untersuchung ein und nehmen unseren Ausgangspunkt von einigen allgemeinen Bemerkungen über den Kanon.

Eine Betrachtung, welche den oberflächlichen Forscher eben so beunruhigt, als sie den tiefer blickenden erhebt, ist die, daß nicht minder, wie in der Weltgeschichte, auch in der Geschichte der christlichen Welt und insbesondere in der Geschichte des Buches, auf welches die christliche Welt ihren Glauben gründet, der Zufall einen freien Spielraum gehabt hat **). So wie weder eine innere, positive göttliche Einwürkung, noch eine äußere göttliche Anstalt die historischen Schriftsteller des N. T. in den Stand gesetzt hat, die Worte, welche der Erlöser gesprochen, in treuester Buchstäblichkeit zu

---

*) Schulz in der allgemeinen Litteraturzeitung 1829. Nr. 105. in der Recension von Bleek.

**) Gerade dieses Ausdrucks bedienen sich neuere Theologen in der Geschichte des Kanons, Münscher's Dogmengeschichte I. S. 267: „Jeder Christ, oder auch jede Gemeinde gebrauchte die Evangelisten und apostolischen Schriften, welche in ihrer Gegend bekannt waren, oder welche ihnen ein glücklicher Zufall zuführte.“

überliefern, wie weder auf eine innere, noch auf eine äußere Weise die Vorsehung bei den Abschreibern Varianten des heiligen Textes abgewehrt hat, so hat auch weder eine äußere Autorität, noch eine bestimmt ins Bewußtseyn getretene Regel die erste christliche Kirche bei der Bildung des Kanons der heiligen Schrift geleitet. Gleichwie aber eine Natur, in welcher Mißgeburten und Erdbeben die ewige Ordnung und den harmonischen Zusammenhang des Ganzen nicht zu unterbrechen vermögen, und eine Weltgeschichte, in welcher ein Nero und ein Catilina den sicheren Gang des großen Urhebers durch die Menschheit nicht stören können, nur desto mehr zur Anerkennung einer höchsten Weisheit leitet, so muß auch der tiefere Betrachter der Beschaffenheit der heiligen Schrift nur desto mehr von Bewunderung ergriffen werden, wenn er auch hier bei allem freien Spielraum dessen, was wir Zufall nennen, den erhabenen Zweck erreicht sieht, den der Vater der Menschen sich vorsetzte. Wenn durch die 30,000 Varianten hindurch, welche man schon zu Mill's Zeit im N. T. zählte, ein Text constituirt worden ist, aus welchem — wie jeder Vernünftige zugesteht — man mit völligster Zuversicht die Lehre des Evangeliums schöpfen kann, wer sollte nicht die Hand erkennen, in welcher auch von allen Zufälligkeiten verborgene Fäden zusammenlaufen? «Er herrscht,» sagt Haman mit dem Bibelworte, «mitten unter seinen Feinden.» Man betrachte solche Zufälligkeiten wie die Mißgeburten der Natur, durch welche der große, stille Gang derselben nicht einen Augenblick gestört wird, ja welche — wie ein großer Theologe sagt — mehr das Daseyn einer Vorsehung beweisen als die Regelmäßigkeiten der Natur, indem sie uns zeigen, daß auch jene Unregelmäßigkeit einmal Regel werden könnte. Auch bei der Sammlung des biblischen Kanons bemerken wir etwas Aehnliches. Schriften der Apostel sind verloren gegangen (1 Kor. 5, 9.); Briefe schon bei ihren Lebzeiten ihnen untergeschoben worden (2 Thess. 2, 2.); zwar nicht untergeschobene, aber doch solche Schriften, die von Aposteln nicht herrühren, befinden sich in unserem Kanon; noch andere, als die von uns anerkannten, sind als kanonisch betrachtet worden, und dennoch — wer wollte behaupten, daß nicht der Kanon des

N. T., wie er gegenwärtig vor uns liegt, eine certa regula fidei et vitae christianae gewähre?

Daß die Schriften der Männer, welche der Herr unmittelbar zu Fortsetzern seines Werks erwählt hat, würdig seien den Kanon zu bilden, wird ohne weiteres anerkannt. Diese nun hat auch die erste Kirche vorzugsweise aufgenommen. Allein sie hat sich darauf nicht beschränkt, sondern auch solche Schriften sind aufgenommen worden, die von Apostelschülern herrühren, wie das Evangelium Lucä und Marci und die Apostelgeschichte. Ob Jakobus und Judas, von denen unsere neutestamentlichen Briefe herrühren, unter die Zahl der Apostel gehören, ist wenigstens streitig. Origenes und Clemens citiren die Schriften des angeblichen Hermas und Barnabas als kanonische Schriften, der Brief des Clemens Romanus wurde in den meisten christlichen Kirchen gleich den heiligen Schriften vorgelesen (Eusebius hist. eccl. IV, 23.), und befindet sich in einer der ältesten Handschriften, in dem cod. Alex., neben den biblischen Büchern. Auch der Brief an die Hebräer ist wahrscheinlich kein Werk eines Apostels. Welche Grundsätze haben nun die Kirche bei Aufnahme dieser Schriften geleitet? Man ist darüber einverstanden, daß bewußte Regeln in dieser Beziehung nicht vorhanden gewesen sind. Es war ein unbewußter, aber sicherer, historisch-religiöser Takt, welcher neben den apostolischen Schriften auch einige solche aufnehmen ließ, deren Verfasser den Aposteln vorzüglich nahe gestanden und deren Geist rein christlich ist, und merkwürdig hat sich insbesondere dieser Takt, durch welchen die die christliche Gemeinde aufbauende Vorsehung sprach, darin bewährt, daß keines von den vielen unreinen, apokryphischen Evangelien, ja nicht einmal der von Einzelnen hochgehaltene, dem Geiste nach ebenfalls unreine *Ποιμήν* des Hermas oder der Brief des Barnabas Aufnahme in den Kanon fand; wogegen der in weiteren Kreisen gebrauchte Brief des Clemens am meisten dem Geiste der paulinischen Briefe sich annähert und nur wegen seines Mangels an Originalität der Aufnahme in den neutestamentlichen Kanon nicht würdig erachtet werden kann. Die Richtigkeit jenes Taktes der ersten Kirche bewährt sich nun auch unzweifelhaft bei dem Briefe an die Hebräer.

Man denke sich den Fall, daß statt seiner der uns unter dem Namen des Barnabas aufbewahrte Brief Aufnahme in den Kanon gefunden hätte. Welcher Makel für unsere neutestamentliche Schriftsammlung! Wer hätte ihn lesen können, ohne über die Beschränktheit und Geistlosigkeit des Verfassers die Achseln zu zucken *), und doch — man vergesse nicht — war es keine bewußte Regel, welche diesen Brief verschmähen und jenen behalten ließ, denn auch jener Brief des Barnabas wurde, so weit wir in der Geschichte zurückgehen können, jenem ausgezeichneten Mitarbeiter der Apostel zugeschrieben, stand also in dieser Hinsicht dem Hebräerbriefe gleich, und Kirchenväter, denen der geläutertere christliche Geist fehlte, schätzten ihn sehr hoch. Ist der Brief an die Hebräer ein Werk des Apollos, so ist ihm dadurch von historischer Seite ein Platz im Kanon gesichert; was aber seinen Geist und Gehalt betrifft, so wird, wer ihn aufzufassen versteht, ihn als eines der schönsten Produkte der apostolischen Litteratur anerkennen und in das Zeugniß, welches de Wette ihm giebt, einstimmen, s. dessen Einleit. ins N. T. S. 291.

Wir kommen nun auf die schwierigere Frage, welches normative Ansehen dem Sendschreiben beizulegen sei, wenn wir dasselbe nicht auf einen Apostel, sondern auf einen Apostelgefährten zurückführen müssen. Eine geringere Autorität, gegründet auf ein geringeres Maaß der Theilnehmung am göttlichen Geist, nimmt schon die alte Kirche bei den Apostelschülern an. Ueberaus belehrend ist in dieser Hinsicht die Art, wie Tertullian das Zeugniß aus unserem Briefe hinter den vorher angeführten Zeugnissen aus dem N. T. als Appendix beibringt, s. oben S. 18. Man nahm also in dieser Hinsicht eine ähnliche Abstufung der Würkung des göttlichen Geistes an, wie sie Origenes annimmt zwischen den unmittelbaren Aussprüchen Gottes in einem «der Herr sagt» und den mittelbaren göttlichen Lehren, vgl. die merkwürdige Stelle in Joan. tom. IV. p. 5., oder wie die Rabbinen sie beim A. T. annehmen, indem sie den נְבִיאִים ein geringeres Maaß des Geistes zuschreiben als dem Moses, und den כְּתוּבִים ein geringeres, als den

*) Vgl. oben das Urtheil Eichhorn's, S. 63.

נְבִיאִים. Ein Gleiches, wie von den anerkannten Schriften der Apostelschüler, mußte auch von den neutestamentlichen Schriften gelten, deren Geist zwar christlich, aber deren Verfasser unbekannt oder zweifelhaft waren, denn diese hatten die Präsumtion für sich, wenigstens von den Aposteln nahestehenden Männern abgefaßt zu seyn. Und so geschah es denn, daß die Antilegomena, als eine untergeordnete Klasse der neutestamentlichen Schriften betrachtet, seltener vorgelesen und angeführt, und seltener zur Begründung der christlichen Lehre gebraucht wurden. Auf diese Weise bildete sich auch unter den neutestamentlichen Schriften wie unter den alttestamentlichen der Unterschied aus zwischen kanonischen im engeren Sinne und apokryphischen. Diesen letzteren Namen gebraucht Hieronymus geradezu von den Antilegomenen und bezeichnet sie dadurch als solche, quae ecclesia legit ad aedificationem plebis, welche aber die Kirche nicht gebraucht ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam. Eben dieser Unterschied der neutestamentlichen Schriften ist nun auch von der lutherischen Kirche angenommen worden, welche ebenso im N. T., wie die katholische im A. T., libri protocanonici und deuterocanonici unterscheidet. Die kritisch-historische Wahrheitsliebe der protestantischen Kirche suchte diesen Unterschied selbst in das Bewußtseyn der Laien einzuführen. Diejenigen Bücher nämlich, welche Luther von den rechten, gewissen Hauptbüchern, wie er sie nennt, unterschieden hatte, die fünf Antilegomenen, welche schon Eusebius zählte, sammt dem Hebräerbriefe und der Apokalypse, deren apostolischen Ursprung Luther in Zweifel zog, sollten — wie schon oben S. 55. bemerkt wurde — auch dem Raume nach von jenen Hauptbüchern getrennt werden. Daher wurden der Brief an die Hebräer, Jakobi, Judä und die Apokalypse zusammen und jenen gewissen Hauptbüchern nachgestellt; auch werden in älteren Bibelausgaben nur die ersten 23 Bücher mit fortlaufenden Nummern bezeichnet, die andern vier dagegen folgen ohne Nummer. Bis ins 17. Jahrhundert ist diese bestimmte Scheidung der neutestamentlichen Bücher in der lutherischen Kirche allgemein. So wie sich jedoch auch in anderer Hinsicht seit der Mitte des 17. Jahrhunderts der kritisch-historische Wahr-

heitstrieb der Reformatoren verlor, so daß z. B. auch von dieser Zeit an der Zweifel an der paulinischen Abfassung unseres Briefes verstummte, so hörte auch von jener Zeit an diese kritische Abtheilung des Kanons auf.

Kommt nun den Schriften der Apostelschüler eine geringere Autorität zu, als denen der Apostel selbst, so entsteht die Frage, welches der Gradunterschied in der Erleuchtung beider und mithin auch in ihrer normativen Autorität sei. Wir können uns hier nicht auf Behandlung bewährter dogmatischer Lehrbücher beziehen, ja nicht einmal bei der Inspiration der Apostel sind diejenigen Fragen erörtert worden, auf welche uns auch dieser Brief leitet; so sehen wir uns denn genöthigt, an dieser Stelle wenigstens andeutungsweise eine dogmatische Ausführung zu versuchen.

Eine gründliche Untersuchung über diesen Gegenstand muß ausgehn von der Bestimmung über die Art, wie das Bewußtseyn der Wahrheit in Christo selbst gewesen. Die Schleiermachersche Dogmatik hat diese Frage auf eigenthümliche Weise in Zusammenhang mit der Lehre von der Sündlosigkeit Christi gesetzt. Aus der Sündlosigkeit des Erlösers würde sich nun aber zunächst nichts weiter als ein normaler Gefühlszustand der Frömmigkeit ergeben, bei dem noch dahin stünde, von welchem Maaße des Wissens er begleitet würde. Ein starkes und klares Selbstbewußtseyn müßte jedenfalls bei ihm angenommen werden, da ihm sonst der bei dem Lehrer erforderliche klare Ausdruck über seine frommen Erregungen gefehlt haben würde. Doch ist dieß noch nicht genug. Nähmen wir auch dieses an, nähmen wir die Leichtigkeit an, das Gefühlte in adäquaten Bildern und Vorstellungen auszudrücken, so träte uns immer noch der zweifache Mangel entgegen, erstens: es würde sich dieses religiöse Wissen nur auf das Verhältniß des Menschen zu Gott und auf kein anderes Element des Glaubens beziehen; zweitens: wäre dieses Wissen nur ein Wissen von eigenen Gefühlszuständen, nicht das der objektiven Wahrheit. Ullmann in seiner Schrift über die Sündlosigkeit hat diese Seite der Untersuchung außer Acht gelassen, Schweizer in seiner Abhandlung «über die Dignität des Religionsstifters» vindicirt Christo das Bewußtseyn über seine Gefühlszustände, über «sein Afficirtseyn von Gott,»

glaubt aber, daß das wissenschaftliche objektive Wissen nicht zugegeben werden könne (Stud. u. Kritik. 1834. S. 841. ff.). Ganz konsequent ist es, wenn von Schleiermacherschem Standpunkte aus Elwert dann auch bei den Aposteln den Besitz der religiösen Wahrheit von dem Maaße ihrer Sündlosigkeit abhängig macht (in der lehrreichen Abhandlung über die Inspiration in Klaibers Studien der evangel. Geistlichkeit Würtembergs B. 2. H. 3. und gegen ihn Steudel in der Abhandlung über Inspiration der Apostel und damit Verwandtes in der Tübinger theologischen Zeitschrift 1832. H. 2 u. 3.), während Twesten, bei welchem die Schleiermachersche Ansicht hinter dem supranaturalistischen Interesse zurücktritt, die irrthumsfreie Inspiration der Apostel aus ihrer Bestimmung für die Kirche erweist.

Die Untersuchung über die Art, wie die Erkenntniß der Wahrheit in Christo gewesen sei, hat ihren nothwendigen Ort nur in dem Lehrstücke von der Person Christi und von dem status exinanitionis. Die Lehre von der Menschwerdung des λόγος hat zum Inhalte, daß das Selbstbewußtseyn des Menschen Jesus, mit dem des λόγος eine Kontinuität bildend, sich auch der Unendlichkeit der Realität des λόγος bewußt war. Aber als besonderte menschliche Existenz gesetzt waren ihm hiermit auch die Schranken gegeben, welche mit dem einzelnen Menschen nothwendig gesetzt sind. Dahin gehört der Fortschritt der Lebensstufen mit dem Allmähligen der Entwickelung, der Unterschied der Volksthümlichkeit, des Geschlechts, des besonderen Berufs. Ohne diese Unterschiede hört das Individuum auf, sich von anderen Individuen zu unterscheiden, eine Stelle im Organismus der Menschheit einzunehmen. Worauf es nun in dieser Untersuchung vorzüglich ankommt, das ist der besondere Beruf. Christus hat den Beruf, religiöses Subjekt zu seyn, die absolute Religion der Menschheit zu offenbaren. Hiezu gehört ein absolut religiöses Leben, das ist der absolute Zusammenschluß des Selbstbewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn und zwar energisch gedacht, so daß sich diese Einheit auch in allen Lebensäußerungen verwürklicht. Sodann gehört hiezu das absolute Wissen der Religion. Und zwar verstehen wir unter demselben nicht bloß ein Wissen um die frommen Erregungen des

Subjekts, sondern ein Erkennen der objektiven Wahrheit. Mit diesem Berufe ist denn auch gesetzt das Zurücktreten anderer geistigen Richtungen und Kräfte. Wären sie in gleichem Maaße zur Energie geworden, so hätten sie sich ja auch als That offenbaren, so hätte der Erlöser in der Sphäre des Staatslebens, des Kunstlebens, der Wissenschaft schöpferisch würken müssen. Da indeß jedwede Lebenssphäre vollkommen wird, sobald der Mensch im rechten Verhältnisse zu Gott steht, so war implicite mit der Einwürkung Christi auf die religiöse Sphäre auch die auf alle übrigen gegeben, wie dieß der Erfolg in seiner Kirche offenbart hat. Es entsteht nun ferner die Frage: sind nicht aber die anderen mit der Einzelnheit nothwendig gesetzten Schranken auch zugleich Grenzen für die absolute Offenbarung der Religion? Dieß läßt sich jedoch nicht sagen. Der entwickelte Menschengeist hat überhaupt an seinen individuellen Schranken keine ihn bornirenden Grenzen, er kann über sich hinausgehn und in allen andern seyn. So sehen wir, daß der begabtere Mensch niemals an seinem Volksbewußtseyn eine undurchdringliche Schranke hat, auf andere Volksgeister eingeht und daß sein eigenes volksthümliches Bewußtseyn, je vollkommner er ist, desto mehr ihm bloß zur Form wird, seinen Beruf an der bestimmten Stelle, wo er steht, zu erfüllen. Beim jüdischen Volke kommt noch insbesondere in Betracht der Charakter seines eigenthümlichen Berufs. Das ganze Volk läßt sich als religiöses Individuum betrachten, es dient bei ihm Alles der Religion. So bildet die geläuterte jüdische Volksthümlichkeit auch die Basis für die specielle Berufsthätigkeit des Erlösers.

Aber von einer andern Seite her tritt uns noch eine größere Schwierigkeit entgegen. Das religiöse Wissen ist nur dann ein absolutes, wenn es sich selbst in seinem Verhältnisse zu anderem Wissen erkannt und wenn es nicht bloß die religiösen Ideen, sondern auch die damit zusammenhängende Geschichte, *in so weit dieselbe Trägerin religiöser Ideen ist*, im Licht der Wahrheit anschaut. Christus knüpft die neue Religion an die alte, und nimmt vielfach auf deren Historie Bezug. Daß nicht jedweder hiebei denkbarer historischer Irrthum eine Bedeutung für das religiöse Wissen haben werde, ist klar,

aber nicht minder unläugbar ist es, daß es auch solche historische Irrthümer giebt, welche das religiöse Wissen wesentlich alteriren würden, wenn z. B. Christus auf Grund des Zeugnisses der Geschichte, die Opferung Isaaks, die sogenannte Entwendung (denn eine solche war es nicht, s. Litt. Anz. 1832. N. 63. S. 502.) der Gefäße, die Ausrottung der Kananiter für Gebote Gottes angesehen hätte und sie wären es nicht gewesen. Sollen wir nun sagen, daß Christus alles positive Wissen, das nur durch Erlernen gewonnen werden kann, auch nur auf diese Weise überkommen habe, daher aber auch in seinem Wissen durch die Schranken seines Volks, seiner Zeit und seiner Lehrer bedingt gewesen sei? Oder sollen wir sagen, daß überall, wo das Gebiet des religiösen Wissens sich mit anderem Wissen berührt, auch eine intuitive Einsicht in jenes andere Wissen nicht in Abrede gestellt werden dürfe? Die erstere Ansicht, so anstößig wie sie scheint, verliert ihre Anstößigkeit zum Theil, sobald wir hinzusetzen, daß der religiöse Sinn auf unmittelbare Weise den ächten religiösen Gehalt in allen historischen Formen percipirte, das Wissen aber um die geschichtliche Partikularität als etwas Gleichgültiges erscheine. So, um an einem Beispiele es klar zu machen, konnte der innere Sinn in den Worten der Genesis, welche die Einsetzung der Ehe darstellen, die ächte Idee der Ehe erkennen, ob es sich aber mit der Erzählung von Adam und Eva so verhalten, wie die Geschichte erzählt, sei das Unwesentliche an der Sache. So konnte der innere Sinn erkennen, daß, was Jes. 61, 1. geschrieben steht, diejenige Idee ausspreche, welche zu realisiren, Christus gekommen war, ob aber der Prophet dort im Namen des Messias oder in seinem eigenen gesprochen, sei das Unwesentliche. Freilich werden nun manche der Meinung seyn, daß alttestamentliche Fakta, wie die oben erwähnten gar keinen rein religiösen Gehalt haben, sondern Fiktionen unreiner Leidenschaft sind: mit dieser Ansicht vom A. T. ließe sich die Annahme eines absoluten religiösen Wissens bei Christo nur vereinigen, wenn man ihm auch intuitive Einsicht in anderes Wissen zuschreibt. Allein auch von andern Seiten aus werden wir darauf geführt, eine solche intuitive Einsicht in anderen Gebieten bei dem Erlöser anzunehmen. Fordert nämlich die Idee des absoluten religiösen Wis-

sens eben so sehr die formelle als die materielle Vollkommenheit, liegt in dem Begriffe des Erlösers, daß die Glieder seiner Kirche im religiösen Erkennen nicht über das Haupt hinauszugehn vermögen, so ergiebt sich auch hieraus die Folgerung einer solchen Einsicht Christi in das mit der Religion zusammenhängende positive Wissen, wonach derselbe von dem Irrthum befreit gedacht wird. Wäre es anders, so müßte der wissenschaftlich einsichtigere christliche Theologe unserer Tage auf das religiöse Wissen des Erlösers nur als auf eine Anfangsstufe zurückblicken. Verdeutlichen wir uns gewisse einzelne Fälle, so wird überdies auch offenbar werden, daß die bloße Anschauung religiöser Ideen ohne ihre konkrete Gestalt auch einen wenigstens unklareren Ausdruck dieser Ideen selber mit sich geführt haben müßte. Konnte Christus über die Eschatologie ein klares Bewußtseyn haben, konnte sein Bewußtseyn über die bloße Ahnung hinausgehen, wenn die konkreten Verhältnisse ihm nicht zur Anschauung kamen? Auf die Frage, in welcher Art und Weise ein über seine historische Umgebung hinausgehendes historisches Wissen möglich gewesen sei, liegt die Antwort in der Theorie des Prophetismus. Die Propheten haben nicht bloß Allgemeines, sondern auch einzelne konkrete Ereignisse vorausgesagt. Auf die unzweifelhafteste Art läßt sich darthun, daß Christus mit absoluter Gewißheit Ereignisse vorausgesagt hat, welche, von prophetischer Intuition abgesehn, nur in der Form der Drohung, in der Kategorie der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, hätten ausgesprochen werden können. Die extreme Skepsis hat selbst solche Data wie die Voraussagung der Verleugnung des Petrus wankend machen wollen. Es sei. Wir wollen uns auf einen Abschnitt der Reden Jesu beziehen, dessen historische Authentie auch von der extremsten Skepsis nicht angefressen worden ist. Daß die Gleichnisse Jesu Matth. 21. und 22. würkliche Aussprüche Christi sind, läßt auch de Wette stehen und in den einfachsten Worten wird nun hier zu einer Zeit, wo noch nicht Ein Heide bekehrt war, von Christo ausgesprochen, das Gottesreich werde vorzugsweise in der Heidenwelt begründet werden. «Darum sage ich euch, heißt es Matth. 21, 43., das Reich Gottes wird von euch genommen und den Heiden gegeben werden, die sei-

ne Früchte bringen.» Mit derselben zweifellosen Bestimmtheit sprechen vielfache, bis dahin nirgend angezweifelte Aussprüche von der bevorstehenden Zerstörung der Stadt, von der bevorstehenden Katastrophe über Israel Matth. 22, 7. Luc. 19, 42. ff. Soll die Intuition, welche dem Erlöser zukünftige Ereignisse vorführte, nicht auch vermocht haben, vergangene Ereignisse zu verklären, die unsichtbare Welt seinem Blick zu erschließen?

Es kommt dazu, daß sowohl der Totaleindruck von Christi Persönlichkeit als mehrfache Aussprüche von ihm über sein Wissen, nur diejenige Vorstellung von ihm zulassen, nach welcher anzunehmen ist, daß das Jenseits seiner religiösen Einsicht keinerlei Zuwachs zu bringen im Stande gewesen. Hier stimmen mit Johannes die ersten Evangelien überein Joh. 3, 11—13. Matth. 11, 27. Noch eines Umstandes gedenken wir, der einer fruchtbringenden Erörterung würdig, bis jetzt, wie wir glauben, sie nicht gefunden hat. Es dürfte sich zeigen lassen, daß die Art, wie Jesus theils alttestamentliche Aussprüche benutzt, theils gangbare jüdische Formeln in einem ideellen Sinne in Anwendung bringt, auf eine von den Fesseln der gewöhnlichen jüdischen Ansicht freie Auffassung seiner Volksreligion hinweist. Konnte Christus den Ausspruch Joh. 1, 51: «Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, von nun an werdet ihr den Himmel offen sehn und die Engel Gottes hinauf und herabfahren auf des Menschensohn» — ich sage, konnte er diesen Ausspruch thun, ohne den Begriff der Engel ideeller zu fassen, als die jüdische Theologie? Dasselbe gilt von den Ausdrücken «auf Gottes Thron sitzen», «in den Wolken kommen», in dem Worte Matth. 26, 64. «Von nun an wird es geschehen, daß ihr sehen werdet des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels.» Wir ziehn dieselbe Folgerung aus jenem Ausspruche des Herrn Luc. 20, 37. 38., der wohl sonst gerade im Gegentheil zum Belege der Abhängigkeit Christi von Rabbinischer Exegese angeführt zu werden pflegt. Was ist die Spitze des Beweises Christi? Ist es nicht dieß, daß, wenn Gott sich in ein so nahes Verhältniß zu einem Menschen setzt, daß er sich «Gott Jemandes» nennt, hierin schon hinlänglich

die Unendlichkeit eines solchen Subjekts angedeutet werde? Nun haben neuerlich geistvolle Philosophen auf das korrelative Verhältniß des Glaubens an Gott und an Unsterblichkeit hingewiesen, und wir werden nicht irren, wenn wir annehmen, daß der Erlöser mit jenem Ausspruche das Gleiche habe sagen wollen. Es kommt darauf an, daß man eine ganze Anzahl seiner Aussprüche in jener bestimmten Hinsicht in Erwägung ziehe: uns hat sich aus einer solchen Untersuchung ergeben, daß in weit höherem Grade, als man es gewöhnlich meint, in den Aussprüchen des Herrn formelle Akkommodation nachweisbar sei, wodurch sich uns denn auch die Ueberzeugung verstärkt, daß wir uns Christum auch in Bezug auf das nicht unmittelbar religiöse Wissen keineswegs von der Bildungsstufe seiner Umgebung abhängig zu denken haben.

Ein nicht bloß gradueller, sondern ein specifischer Unterschied des religiösen Wissens der Apostel von dem ihres Herrn ergiebt sich uns schon aus dem Einen Ausspruche des Paulus 1 Kor. 13, 12.: «Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Worte, dann aber von Angesicht zu Angesicht, jetzt erkenne ich stückweis, dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin.» Ist es denkbar, daß derjenige, welcher sagt: «Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater, und Niemand kennet den Vater als nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren» Matth. 11, 27., daß der, welcher sagt: «Wer da hört vom Vater und lernet von ihm (durch die in jedem Menschen sich offenbarende Gottesstimme), der kommt zu mir; doch nicht, daß Jemand den Vater gesehn habe, ohne der vom Vater ist, der hat den Vater gesehn?» Joh. 6, 45. 46. — ist es denkbar, daß dieser den Ausspruch des Paulus hätte zu dem seinigen machen können? Der Ausspruch des Paulus bekennt in zwiefacher Beziehung die Unvollkommenheit der apostolischen religiösen Einsicht. Der Apostel erkennt nur stückweise: seine Einsicht ist in Betreff der Extension unvollkommen; er sieht die Wahrheit nur im Räthselwort: seine Erkenntniß ist in Betreff der Intensivität unvollkommen. Die extensive Unvollkommenheit spricht sich namentlich im 7. Kapitel des ersten Briefs an die Korin-

ther aus; es geht aus demselben hervor, daß nur über gewisse Punkte ihm eine zweifellose Einsicht zu Theil geworden, daß hingegen über andere Punkte er zwar eine ziemlich zuversichtliche Meinung besessen, doch nicht so zuversichtlich, daß er darauf Gesetze für die Gemeinde gegründet hätte. Die intensive Unvollkommenheit dürfte zunächst aus dem Abhängigkeitsverhältniß erhellen, in welchem der apostolische Lehrtypus von der Individualität des Apostels steht. Die biblische Theologie gesteht zu, daß namentlich Paulus, Johannes und Jakobus einem verschiedenen τρόπος παιδείας folgen, daß in ihrer Lehrweise eine durch ihre Individualität bedingte Einseitigkeit der Auffassung statt finde, daß sich ihre Lehrweisen wechselseitig ergänzen. In Christo tritt dagegen jene höhere Einheit auf, in welcher sich die Keime zu diesen Besonderungen finden. Wir erkennen ferner den Mangel an formeller Vollkommenheit des apostolischen religiösen Wissens in dem relativen Unvermögen, sich des Gedankeninhaltes der symbolischen Lehrform mit durchgängiger Klarheit bewußt zu werden. Wenn Christus sagt, daß er gekommen sei, sein Leben zu geben als ein Lösegeld für Viele, wenn er von dem Freudenmahle der Frommen mit den Patriarchen, von dem Feuer, das nicht verlischt und dem Wurme, der nicht stirbt, redet: so hat in seinem Bewußtseyn, meinen wir, Gedankeninhalt und Bild sich mit Bestimmtheit geschieden. Wenn dagegen Paulus von Christo als dem Gnadenstuhl der Sünder, von dem zur Rechten des Vaters verherrlichten Sohn Gottes, von den bösen Geistern in der Luft u. s. w. redet, so ist für sein Bewußtseyn der Gedankeninhalt mit diesen Bildern so verschmolzen gewesen, daß er denselben nur in diesen Bildern besaß, oder daß er ihn wenigstens nicht mit Sicherheit von der bildlichen Hülle loszulösen vermocht hätte. Wir finden endlich jenen Mangel an formeller Vollkommenheit in der Abhängigkeit der Apostel von dem Bildungszustande der sie umgebenden Welt, so daß das Maaß ihrer historischen, physikalischen, astronomischen Einsicht über denselben nicht hinausgeht. Da wir von diesen letzteren zwei Sätzen auf den Brief an die Hebräer specielle Anwendung zu machen haben, so verbreiten wir uns darüber auch etwas ausführlicher. Vorher aber müssen wir uns noch, da wir es

mit der Schrift eines Apostelgehülfen zu thun haben, auf die Frage einlassen, in welchem Verhältniß die Autorität und die Beschaffenheit der religiösen Erkenntniß dieser apostolischen Gehülfen zu der der Apostel selbst gestanden habe.

Die nächste, hiebei zu beantwortende Frage ist die, ob wir verpflichtet sind, einen specifischen oder nur einen graduellen Unterschied zwischen der Mittheilung des göttlichen Geistes an die Apostel und zwischen der an die übrige Christenheit zu setzen. Diese so wichtige Frage ist in neuerer Zeit nicht auf eingehende Weise behandelt worden, und auch wir gestehen, in der Beleuchtung dieses Verhältnisses nicht geringen Schwierigkeiten zu begegnen. Da wir an diesem Orte nicht ausführlich seyn können, so wollen wir nur dieß bemerken: Wenngleich Männer wie Barnabas, Timotheus neben den Aposteln würkend auftreten, wenngleich die Verheißungen der Geistesmittheilung bei Johannes, ja sogar die Verheißungen der Wunderkraft nicht ausschließlich auf die Zwölfe oder, den Paulus mit eingerechnet, auf die dreizehn beschränkt werden können (1 Kor. 12, 9. 10. Marc. 16, 18. [falls dieser Abschnitt ächt ist] Apg. 8, 6.), so scheint es doch, sowohl nach den apostolischen Briefen als nach den Zeugen des ältesten kirchlichen Alterthums, daß den Aposteln eine specifische Autorität vor ihren Gehülfen, so wie vor allen übrigen Christen zukam. In dem Apostolischen Dekret Apg. 15, 22. werden die Apostel den Presbytern nicht gleich-, sondern vorangestellt, die letztern aber mit der Gemeinde als ein Ganzes betrachtet. Dieß würde indeß noch nicht weiter führen als auf primi inter pares. Anders verhält es sich schon mit dem Ausspruche Hebr. 2, 3. und Judä V. 17. Nach diesen Stellen erscheinen die Apostel als absolute Autorität; mit specifisch verschiedener Autorität tritt auch Paulus dem Timotheus gegenüber auf — wiewohl man sagen kann, daß dieses durch die Jugend und die Abhängigkeit des Timotheus von Paulus bedingt sei. Wo der Apostel aus Offenbarung zu sprechen das Bewußtseyn hat, verpflichtet er die Gemeinde zu absolutem Gehorsam gegen sein Wort 2 Theß. 3, 6. Gal. 1, 8. 1 Kor. 14, 37. — Welches die Lehre der Kirche am Ende des dritten Jahrhunderts über diesen Gegenstand war, bezeugen die

bekannten Worte des Tertullian: Spiritum quidem dei etiam fideles habent, sed non omnes fideles apostoli etc. Exhort. cast. c. 4. Wir wenden uns indeß in frühere Zeiten zurück. Schon der Brief des Barnabas beginnt mit einer Erklärung des Verf's. über seinen Charakter als Lehrer, wie sie Paulus wohl nicht seinen Briefen vorangesetzt haben würde: Ego autem non tamquam doctor, sed unus ex vobis, demonstrabo pauca, per quae in plurimis laetiores sitis. Er spricht von den Aposteln K. 5. als einer selbstständigen Klasse, deren Beruf, das Evangelium in der Welt zu verbreiten. Der Brief des Klemens Romanus, so wie die des Ignatius und der des Polykarpus machen durchaus den Eindruck, daß diese Apostelschüler es als Vermegenheit angesehn haben würden, eine Gleichstellung mit den Aposteln in Anspruch zu nehmen. Das engere Verhältniß der Apostel zu Christo spricht Klemens c. 42. mit den Worten aus: *οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ· ἐξεπέμφθη ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ· ἐγένοντο οὖν ἀμφότερα εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ.* Ihre höhere prophetische Gabe und ihr Recht des Kirchenregiments erkennt er c. 44. an: *καὶ οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν ἔγνωσαν διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ἔρις ἔσται ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπισκοπῆς· διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν πρόγνωσιν εἰληφότες τελείαν, κατέστησαν τοὺς προειρημένους.* Und Polykarpus der Schüler des Johannes sagt c. 3. des Briefs an die Philipper: *οὔτε γὰρ ἐγὼ, οὔτε ἄλλος ὅμοιος ἐμοὶ δύναται κατακολουθῆσαι τῇ σοφίᾳ τοῦ μακαρίου καὶ ἐνδόξου Παύλου.* Es werden diese Stellen zu dem Nachweise ausreichen, daß schon von den nächsten Apostelschülern die Apostel als einer anderen, höheren Ordnung angehörig angesehn wurden *).

Nach diesen Datis finden wir uns zu der Annahme genöthigt, daß kein Apostelschüler und überhaupt keiner der er-

---

*) Was Credner in den Beiträgen Bd. I. S. 6. ff., um das Gegentheil zu erweisen, beigebracht hat, läuft nur darauf hinaus, daß alle ersten Christen und namentlich die Lehrer der Gemeinde sich dasselbe *πνεῦμα τοῦ θεοῦ* vindicirten, welches in den Aposteln waltete, aber die Frage ist eben, ob mit gleicher Energie und daher mit gleichem Erfolge.

sten Lehrer der Christenheit mit jener unabhängigen Autorität auftrat, mit welcher wir einen Paulus auftreten sehen, daß sie vielmehr die verpflichtende Kraft ihrer eigenen Lehre nur durch die Nachweisung ihrer Uebereinstimmung mit dem ursprünglich Ueberlieferten begründet haben. Daß der Geist Gottes in ihnen mit größerer Kraft und größerer Klarheit als in den spätern Lehrern der Kirche gewürkt, kann um so mehr zugegeben werden, da die äußeren Faktoren in jener Zeit um so viel kräftiger zur Erweckung derselben dienen mußten, und da sich auch in den Gemeinden sogar wunderbare Kräfte äußerten, welche in der späteren Zeit verschwunden sind. Indeß werden wir dieß nur im Allgemeinen zugeben, denn je nach der verschiedenen Stellung der betreffenden Individuen hat dabei ohne Zweifel eine eben solche Verschiedenheit statt gefunden, wie sie uns auch in den spätern Zeiten der christlichen Kirche entgegentritt. Je nach dem Maaße nun des Geistes, das sie empfangen, werden wir auch mehr oder weniger trübende Einflüsse von Seiten der früheren Bildung zugeben müssen.

Man wird diese Angaben vielleicht noch bestimmter begrenzt wünschen. Allein eine fertige Regel, die in allen Fällen zur unzweifelhaften Gradbestimmung der Inspiration gebraucht werden könnte — gleichsam einen in jedem Falle anzuwendenden Elektrometer — dürfte es überhaupt nicht geben. Wenn noch am Anfange dieses Jahrhunderts zwei Societäten der Wissenschaft die Preisaufgabe stellten, ob es würklich eine Stufenleiter im Reiche der Natur gebe, so wird freilich keinem Vernünftigen diese Wahrheit zweifelhaft seyn; wenn aber die Physikotheologen bis auf den frommen de Luc herab die Knoten, in denen die niederen und höheren Stufen in einandergehen, überall greifbar im äußeren habitus der Wesenfolge nachweisen wollten, so hat nicht mit Unrecht Blumenbach dieses Verfahren lächerlich gemacht. Nirgend ist die Natur geheimnißvoller, als in ihren Uebergängen, da eben ihre Uebergänge Anfänge sind. Die Kapitelüberschriften im Buche der Natur macht nicht Gott, sondern der Mensch. Wie in dem Gebiete der Natur hat das nun auch auf dem dogmatischen seine Anwendung. Wohl hat die Dogmatik die gratia in die praeveniens, operans, cooperans unterschie-

den, wo wäre aber der dogmatische Landmesser, der jedesmal bei dem lebendigen Individuum die Marksteine zu setzen sich unterfinge, wo die eine aufhört und die andere anfängt? So läßt sich denn auch den Hauptpunkten nach festsetzen, was zu den verschiedenen Graden der Inspiration gehört, aber es werden sich Uebergangspunkte finden, wo sich der eine Grad unmerklich in den anderen verliert, und es dünkt uns für den Dogmatiker eben so wenig eine Schmach, wenn er dieselben nicht unter seine Kapitelabtheilungen bringen kann, als es für den Naturkundigen keine ist, wenn er die Uebergänge im Reiche der Natur nicht klassificiren kann *).

Wenn der Rationalismus der neueren Zeit sich über die Erkenntnißstufe der Apostel erheben zu dürfen meinte, so geschah dieses namentlich auf Grund der Entdeckung, daß die Lehre der Apostel in ihrer buchstäblichen Fassung auf Widersprüche und auf sinnliche mit der Vernunft unvereinbare Vorstellungen der religiösen Wahrheit leite. Paulus spricht von einem Opfertode Christi, aber in dem Blute eines Menschen, und wäre er auch ein Gottmensch, kann so wenig versöhnende Kraft liegen, als in dem Blute eines Thieres; er spricht von einer Auferstehung der Leiber, aber die zerstreuten Gebeine können nicht wieder zusammengebracht werden; die Gläubigen sollen nach ihm auch die Engel richten, aber wenn es gute Engel sind — wie ja doch ἄγγελοι ohne Zusatz nur auf solche bezogen werden kann — was soll an ihnen gerichtet werden? Er spricht von Geistern ἐν τοῖς ἐπουρανίοις Eph. 2, 2. 6, 12., aber, wenn darunter die untere Luftschicht verstanden ist, so finden sich darin keine Geister u. s. w. — auch sagt der zweite Brief Petri 2, 4. im Widerspruch mit Paulus, die bösen Gei-

---

*) Dieselbe Bemerkung läßt sich auch auf einem sehr niederen Gebiete, dem der deutschen Orthographie, machen, wo die Korrektoren wissen, wie sie der Konsequenz spottet. Wer sich entschlossen hat, alle Adjektiven von Eigennamen groß zu schreiben, kann sich kaum entschließen „Christlich" zu schreiben, und wer sie alle klein schreibt, bedenkt sich, wenn er „der kind'sche Tacitus schreiben soll — und das mit Recht, denn manche Eigennamen verlieren in der Adjektivform mehr als andere die Natur von Eigennamen, und das ist bei „christlich" der Fall. ; Auch hier sind die Uebergänge unmerklich.

ster seien im Tartarus und 1 Petr. 5, 8 heißt es, der Teufel gehe auf der Erde herum. Zuvörderst hätte nun der Rationalismus den Muth haben müssen, zuzugestehn, daß dieselben oder ähnliche Anstöße in den Reden des Erlösers selbst vorkommen. Sodann hätte anerkannt werden müssen, daß der Gedankengehalt, der solchen Ausdrücken zu Grunde liegt, wahr seyn kann, wenngleich nicht in der sinnlichen Form, in welcher sich die Vorstellung darüber ausspricht. Endlich muß auch berücksichtigt werden, daß es den Aposteln nicht gänzlich an Einsicht über die formelle Unadäquatheit ihrer Lehrform gefehlt haben kann. Zum Beweise dafür dient der Wechsel der Bilder in Betreff derselben Sache, wenn z. B. der Apostel an der einen Stelle Christum das Opferlamm, an der andern den Gnadenstuhl, an der dritten das Lösegeld, an der vierten den Mittler nennt. Zum Belege berufen wir uns auch noch auf Luther. Dieser durch und durch konkrete Geist, der in so derben Bildern des gemeinen Lebens von göttlichen Wahrheiten redet, und gegen den Meister Klügling gewaltig losfährt, der die Milch des göttlichen Wortes erst durch seinen Kohlensack seigen will, damit sie sauberer werde, nimmt sich es nicht übel zu jener Stelle des Epheserbriefs von den bösen Geistern in der Luft zu schreiben «droben in der Luft, da schweben sie wie die Wolken über uns, fladdern und fliegen allenthalben um uns her, wie die Hummeln ꝛc.» (Walchische Ausgabe Thl. 12 S. 471.), von der Schlange im Paradiese zu sagen, daß sie vor dem Falle sei aufrecht gegangen, wie ein Hahn, von der Höllenfahrt Christi, daß er dabei mit seinem Siegesfähnlein die Höllenpforten eingestoßen. Gewiß hat er sich für gewöhnlich über das Verhältniß von Bild und Gedanken in solchen Reden keine Rechenschaft gegeben, daß er aber nichtsdestoweniger ein Bewußtseyn des inadäquaten Verhältnisses von Gedanken und Bild, wir wollen nicht sagen, bei allen, aber doch bei mehreren solchen Ausdrücken gehabt, das sehen wir aus folgender merkwürdigen Stelle in einer Predigt über die Höllenfahrt: «Wenns Klügelns gälte, wollte ich wohl so klug seyn, als die, so unserer spotten und höhnisch fragen und spotten, wie ging's denn zu? war die Fahne von Papier oder Tuch? wie

ist's kommen, daß sie in der Hölle nicht verbrannt ist, was hatte die Hölle für Pforten, Thore, Riegel, waren sie eisern oder hölzern? — wenn ich aber diese Verheißungen ohne Bilder ergründen, ausdichten und schärfen will, wie sie an ihnen selbst sind, so werde ichs nicht können ausreden, und du wirst's nicht können verstehen. Derohalben sind die äußerlichen Zeichen, Bilder, Gleichnisse gut und nütz, ein Ding dadurch vorzumalen, zu fassen und zu behalten. Ja sie dienen auch dazu, daß dem Teufel mit seinen feurigen Pfeilen, der uns mit hohen und subtilen Gedanken vom Worte abführen will, gewehrt wird, und wir durch solche helle und leichte Bilder, die ein jeder einfältiger Mensch wohl fassen kann, im rechten Verstande des Worts erhalten werde.»

Es hat in dieser Hinsicht auch das Studium des Danteschen unsterblichen Werkes la divina commedia viel Lehrreiches, es geht durch das ganze Werk eine großartige Symbolik hin, bei deren Gebrauch der Verfasser in vielen Fällen gewiß kein Bewußtseyn über das Verhältniß von Gedanken und Einkleidung hatte, in einigen Fällen aber sich selbst mit Bestimmtheit darüber ausgesprochen hat, daß die materielle, lokale, konkrete Darstellung nur Vehikel für den Gedanken sei. Ja an einer Stelle macht er ausdrücklich darauf aufmerksam, daß die lokale Form, welche er zum Ausdrucke des Gedankens gewählt, mit der lokalen Realität des Verhältnisses in Widerspruch stehe. Die Seligen befinden sich nach seiner Lehre in Einem Himmel und werden gleicher Seligkeit theilhaft, nur je nachdem sie sich empfänglich gemacht für die Einflüsse des oberen Lichtes; sie sind kleineren und größeren Gefäßen vergleichbar, welche zwar alle voll sind, aber doch bei verschiedenem Maaße des Inhalts. Da sie nun in verschiedenem Maaße das ewige Licht schauen, so heißt es von ihnen (Das Paradies, Vierter Gesang V. 37 nach Streckfuß)

> Sie zeigten hier sich, nicht, weil ihnen eben
> Der Kreis zu Theil ward, nein, weil dieß beweist,
> Daß sie zum Höchsten minder sich erheben.
> So sprechen muß man ja zu eurem Geist,
> Den nur die Sinne zu dem Allen leiten,
> Was die Vernunft sodann ihr eigen heißt.
> Drum läßt sich auch zu euren Fähigkeiten
> Die Schrift herab, wenn sie von Gott euch spricht,
> Von Hand und Fuß, um Andres anzudeuten.

Die Kirche zeigt mit menschlichem Gesicht
Gabriel' und Michael' und Raphaelen,
Der neu geklärt Tobias Augenlicht.

Gewiß ist es so, wie der Dichter sagt, daß in jenen von der Lokalität entlehnten Formen, Paradies, dritter Himmel, Tartarus rc. ein Gedankengehalt sich abspiegelt, der nur in solcher konkreten Form dem allgemeinen Bewußtseyn nahe gebracht und tief eingeprägt werden konnte.

Auch noch über das Verhältniß des Irrthums in weltlichen Dingen zu der religiösen Wahrheit in den Aposteln haben wir einige Bemerkungen zu machen. Es wurde schon oben bemerkt, daß der religiöse Sinn auch bei mangelhafter und irrthümlicher Einsicht über historische Data durch inneren Takt geleitet das Richtige treffen kann. Unter diesem Takt verstehen wir hier, wie auf dem Gebiete der Kunst, die im Gefühl ruhende aber nicht ins Bewußtseyn tretende Regel. Auf diesen vom göttlichen Geist geleiteten Takt reducirt sich, was wir bei den Neu-Testamentlichen Geschichtsschreibern die Inspiration nennen. Daß sie in historischen Einzelnheiten ungenau sind, zeigt ihre Vergleichung mit einander, daß und wie historische Ungenauigkeit im Einzelnen mit historischer Wahrheit im Ganzen bestehn könne, habe ich in meiner Glaubwürdigkeit im fünften Abschnitt S. 429 ff. 2te Ausgabe, auf welchen Abschnitt ich recht angelegentlich die Aufmerksamkeit der Leser zu richten wünsche, darzuthun gesucht. Es verhält sich ebenso mit ihrer Relation der Reden des Erlösers. Durchgängig weichen diese Relationen — zuweilen jeder der vier Evangelisten im Verhältnisse zum andern — ab und dennoch wird man kaum im Stande seyn, an irgend einer Stelle einen eigentlichen Widerspruch im Sinn der Reden nachzuweisen. Sollen wir hier nicht eine höhere Hand erkennen? Ein gleiches Verhältniß nehmen wir nun auch in der Art wahr, wie von den Aposteln das Alte Testament behandelt wird. Sie gehen nicht immer auf den Text, sondern häufig auf die Uebersetzung der LXX. zurück, es mag ihnen öfters die richtige Anschauung der historisch kritischen Beschaffenheit der benutzten Bücher fehlen: wer mit Sorgfalt ihre Allegate aus dem Alten Testament vergleicht, muß dennoch erstaunen, mit welchem richtigen religiösen Takte bei allen diesen formellen Unvoll-

kommenheiten die A. T. Stellen von ihnen benutzt worden sind. Wir haben den Nachweis davon in Betreff einer der angefochtensten Stellen (Gal. 3, 16.) in der ersten Beilage zu geben versucht. Kein Unbefangener wird verkennen können, daß das neue christliche Bewußtseyn in Betreff der aus der jüdischen Theologie einem Paulus zugekommenen Ansichten und Ueberlieferungen eine Krisis ausüben mußte. Allerdings ist zuzugeben, daß viele Ueberlieferungen, Interpretationen, Meinungen der jüdischen Schulen noch an Paulus gehaftet haben werden, deren Ungrund wir in unserer Zeit erkennen, indeß, wenn er, wie 1 Kor. K. 7. zeigt, einen so bestimmten Unterschied zwischen dem, was ihm als Offenbarung gewiß geworden, und zwischen eigner Meinung macht, so konnte ja auch der Vortrag der evangelischen Lehre durch unreine Beimischungen aus jenem Gebiete nicht getrübt werden, und wenn man im Allgemeinen zugeben muß, daß in den Paulinischen, Petrinischen, Johanneischen Schriften ein viel edlerer, vernünftigerer Geist herrscht als in den rabbinischen Schriften, so werden wir doch mit allem Grunde annehmen können, daß das, was diese Apostel aus ihrer früheren Bildung beibehalten, nur edlere oder wenigstens nicht unedle und aberwitzige Vorstellungen waren. Am offenbarsten wird uns dieß, wenn wir erwägen, in welchen groben jüdischen Irrthümern sich die Apostel noch vor ihrer Bekehrung befanden und uns vorstellen, welchen Eindruck es auf den christlichen Leser hervorbringen müßte, wenn sie solche Meinungen auch nach ihrer Bekehrung in ihren Lehrschriften als unbezweifelte Wahrheit dargestellt hätten — wenn sie z. B. wie aus Joh. 9, 2. hervorzugehn scheint, meinten, der Mensch könne schon im Mutterleibe sündigen, wenn sie, wie aus Matth. 17, 10. hervorgeht, eine persönliche Wiederkunft des Elias erwarteten. Das Buch Ain Jakub enthält sämmtliche aus dem Talmud gesammelten Agadden (Legenden): was würde der Eindruck seyn, wenn diese in die Schriften eines Paulus übergegangen wären! Es ist wahr, man hat auch bei Paulus dergleichen aufzeigen zu können gemeint, namentlich 1 Kor. 10, 4. Aber die Interpretation, welche ihm, auf Grund jener Stelle, die jüdische Legende aufbürdet, daß der Fels des Moses die Israeliten auf dem ganzen Zuge begleitet habe ist, nachweis-

lich falsch. Zwar hat der Apostel unter den «ungeistlichen und altvettelischen Fabeln,» von denen er 1 Tim. 4, 7. spricht, wohl nicht die rabbinischen Abenteuerlichkeiten gemeint, aber von einem Geiste wie der seinige glauben wir, daß er im Ganzen über diese kein anderes Urtheil gefällt haben würde.

Vielleicht giebt es außer der Offenbarung Johannis kein anderes N. T. Buch, dessen Lehrart, wenn man alles buchstäblich nimmt und Form und Gedanken zu unterscheiden unterläßt, auf so rohe und materialistische Ansichten führt, als der Brief an die Hebräer. Gott wird in diesem Briefe vorgestellt als im Innersten des Himmels in einer Hütte wohnend, deren Abbild die Stiftshütte des Moses, näher das Allerheiligste derselben ist; durch den Himmel durchschreitend geht dahin Christus mit seinem eigenen Blute, und bringt es dort, um die Versöhnung zu vollenden, vor das Angesicht Gottes Hebr. 8, 2. 3. 9, 11. 24. Er ist überhaupt an dieser Hütte als Priester angestellt K. 8, 4. 6. 7, 24., vornehmlich auch zum Geschäft der Fürbitte K. 7, 25. Eben dorthin, in den Himmel, wird ein himmlisches Jerusalem verlegt, in welchem alle Vollendeten thronen Hebr. 12, 22. Christus wird als Hoherpriester und als Opfer dargestellt, der sein eigenes Blut vor Gott bringen mußte, wenn der Mensch versöhnt werden sollte. Es hat nun auch würklich neuere Ausleger gegeben, die von der Totalanschauung der neutestamentlichen Lehrform und von einer Einsicht in das allgemein menschliche Verhältniß des Gedankens zur Vorstellung gänzlich entblößt, das Meiste, was unser Verfasser in unbewußter Symbolik vorträgt, in eigentlichem Sinne zu nehmen, sich nicht entblödet haben. Unter den Kommentatoren des Hebräerbriefs hat der Verfasser in dieser Hinsicht von keinem eine so üble Behandlung erfahren, als von Böhme. In den Anmerkungen zum 11ten Kap. V. 10. lesen wir: Erat namque Judaeorum, gentis incredibili se suaque omnia superstitione amantis, opinio, Hierosolyma quaedam, qua sua urbe nihil putarent in rerum universo vel praestantius, vel divinius, in ipso coelo esse aedificata, nimirum ea pro sede patria olim in aeternum beatorum futura. Und darauf heißt es: Neque sane non credendum fuerit, nostrum quoque gente

Judaeum eadem opinione fuisse quantumcunque praeditum et imbutum. Zu Kap. 8, 2. heißt es: Es sei ein laudabile figmentum der Verfassers, daß er coelesti templo a lectoribus dudum, sed ita, ut careret pontifice suo, credito Jesum als Hohenpriester vorsetze, der nun dort ewig sein Amt fungire. Ja, nach Kap. 12, 22. hat der Verf. nicht bloß ein himmlisches Jerusalem, sondern auch einen Berg Zion im Himmel vorhanden geglaubt. Vollkommen auf seiner Seite hat dieser Kommentator das oben S. 73 angeführte Werk von Röth vgl. z. B. in demselben S. 71. Zuerst nun möchte man, um ins Klare zu kommen, von diesen Theologen erfahren, ob sie nach denselben hermeneutischen Grundsätzen auch die Reden Christi auslegen, und somit aus Luc. 16, 9. herauspressen werden, daß Christus sich im Himmel mehrere Hütten gedacht habe, aus Luc. 19, 17. ff., daß nach Jesu Lehre jeder der Seligen über eine Anzahl Städte herrschen wird, aus Matth. 8, 11., daß auch Jesus die ewige Seligkeit sich nach rabbinischer Lehre als ein mit den Patriarchen zu haltendes Gastmahl, für welches der Leviathan eingesalzen worden (s. Jarchi in seinem Kommentar zu 1 Mos. 1, 21.) gedacht habe. Der ältere Rationalismus, der sich noch einigen Respekt vor der Person Christi bewahrt, und in dessen Schule auch der Kommentator Böhme heraufgebildet worden, wird wohl in dieser Hinsicht noch Bedenken tragen; wenigstens lesen wir S. 577, wo der Ausspruch Christi Joh. 8, 56. als eine Superstition angeführt wird: Caeterum de Abrahamo similia afferentem fecit ipsum Jesum Joannes. Demnach scheint es, als sollten allerdings auch des Herrn Aussprüche nach jener krassen Hermeneutik interpretirt, aber dafür auch auf Rechnung der Evangelisten gesetzt werden. Wohl, wie verhält es sich aber mit der Offenbarung Johannes? diese ist doch jedenfalls ein rechtes Magazin krasser jüdischer Vorstellungen und aus ihr wird vorzugsweise die Superstition vom jüdischen Jerusalem, das sich in der Messiaszeit auf die Erde herablassen solle, bewiesen (Offenb. 21, 2.), in ihr wird ganz bestimmt nicht nur von einem Tempel Gottes im Himmel gesprochen, sondern sogar von einer Bundeslade (Offenb. 11, 19.) Wie verträgt sich nun aber damit wiederum, daß es von je-

ner Gottesstadt, deren Bausteine sogar aufgezählt sind Kap. 21, 22. heißt: «Und ich sahe keinen Tempel darinnen, denn der Herr der allmächtige Gott ist ihr Tempel und das Lamm und die Stadt bedarf keiner Sonne noch des Mondes, daß sie ihr scheinen, denn die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie und ihre Leuchte ist das Lamm.» Sind solche Stellen nicht dazu geeignet, den Interpreten darauf aufmerksam zu machen, wie der menschliche Geist und zumal der orientalische Volksgeist mit innerer Nothwendigkeit, um das Ueberschwengliche auszudrücken, zum Bilde seine Zuflucht nimmt, ohne deshalb die Wirklichkeit gerade in dieser konkreten Hülle zu erwarten. Hat doch ein Orientale sogar, der Persische Religionsphilosoph Mahmud, (cod. ms. Berol.) sich hierüber so schön und klar ausgesprochen, daß wir nicht umhin können, seine Worte auszuheben.

Die Sinnenwelt ein Schatten ist der Geistwelt.
Herab von dieser jener Nahrungsmilch quellt.
Gefühle sind gefangene Monarchen,
Die in der Worte Kerker sich verbergen.
Tritt das Unendliche ins Herz des Weisen,
Muß flugs hinab er zum Verstande reisen.
Der muß die Schattenbilder ihm gewähren,
Damit er könn' Unendliches erklären.
Doch nimmer ist das Abbild je vollkommen,
Nur Selbstverständniß kann dir wahrhaft frommen.
Denn ziehst aus jedem Bild du Konsequenzen,
Mußt hier du Vieles wegthun, dort ergänzen.

Wenden wir uns nun insbesondere zu den berührten Punkten unseres Briefes, so wagen wir es allerdings nicht zu behaupten, daß der Verf. des Briefes an die Hebräer vermocht haben würde, aus den von ihm gebrauchten symbolischen Zeichen und Bildern den Gedankeninhalt mit Sicherheit zu entwickeln. Aber das glauben wir mit Bestimmtheit behaupten zu dürfen, daß es ihm an dem Bewußtseyn nicht gefehlt, sich auf dem Gebiete des Symbols zu bewegen und daß sich hierfür aus seinen eigenen Worten der Beweis führen lasse. Es läßt sich dieses zuvörderst in Betreff der Lehre von der Versöhnung darthun, wie dieß auch die de Wettesche Abhandlung über die Symbolik des Hebräerbriefs zeigt. Während man nach einigen Stellen des Briefes glauben könnte, als habe der Verf. das eigentlich versöhnende Element in den physischen Akt des Blutvergießens gelegt, zeigen wiederum andere Stellen, daß die Fleckenlosigkeit Christi und die

gänzliche Hingabe seines Willens bei dem Selbstopfer als das wesentliche Moment betrachtet worden ist Hebr. 9, 14. 10, 9., wie auch daraus erhellt, daß Christus in Einer Person mit dem Charakter des Opfers auch den des Priesters verbindet. Daß der Verf. des Hebräerbriefs nicht an eine materielle himmlische Stadt und einen würklichen Berg Zion im Himmel geglaubt habe, dafür wird es kaum eines Beweises bedürfen. Er will in der betreffenden Stelle die vorzüglicheren Heilsgüter der Christen denen des A. T. gegenüberstellen; war nun dort von einem Gottesberge die Rede, gab es dort eine sinnliche Gottesstadt, so konnte doch wahrlich schon eine mäßig lebhafte Phantasie darauf kommen von einer himmlischen Gottesstadt und einem himmlischen Gottesberge zu sprechen, ohne daß es dabei erst der Mithülfe der Tradition rabbinischer Schulen bedurft hätte. Und in diesem Gegensatze wollten dann jene Ausdrücke gewiß nichts anders bezeichnen als das vollendete priesterliche Zusammenleben der Erlöseten. Walten nicht dieselben Bilder vom himmlischen Jerusalem in unserer geistlichen Liederpoesie, und durch deren Vermittelung in der Phantasie der Christen, während zu wetten seyn möchte, daß auch unter den ungebildetsten Gliedern der Gemeinde — sobald nur würkliche Frömmigkeit vorauszusetzen ist — auch nicht Einer sich finden wird, der an eine würkliche himmlische Stadt glaubte. Andere Gegengründe finden sich im Kommentar zu K. 12, 22. Zweifelhafter kann die Sache bei dem erscheinen, was der Verf. von dem himmlischen Tempel sagt. Es heißt ja nämlich K. 8, 5., daß die irdische Stiftshütte nur das Abbild eines himmlischen Urbildes sei, auch ist ja nicht zu bezweifeln, daß, wie überall in der Bibel, so auch von unserm Verf. der Himmel als Sitz Gottes betrachtet wurde, mithin das Hineingehn Christi in den Himmel eine hinlänglich bestimmte, lokale Bedeutung hat. Zuvörderst müssen wir aber darauf aufmerksam machen, daß doch eben diese Vorstellung selbst, nach welcher Gott in den Himmel versetzt wird, nachweislich nur einen symbolischen Charakter hat, vergl. hierüber den Kommentar zu Kap. 2, 5. und zur Bergpredigt S. 396., und wenn unbezweifelter Weise Gott als geistig und allgegenwärtig gefaßt wurde, folgt nicht schon hieraus, daß auch die erwähnte Darstellung

der Erscheinung Christi vor Gott an dem symbolischen Charakter Theil haben muß? Ja, es erwies sich auch das Symbol des Himmels als nicht ausreichend für die Erhabenheit der Idee. Das geistig Erhabenste wurde in den Ort verlegt, der räumlich höher als der Himmel selbst, wie denn auch unsere Poesie von Gott bald als von dem, der im Himmel, bald als von dem spricht, der über allen Himmeln thront. So heißt es K. 9, 8. in unserem Briefe: die Tempelabtheilung des Heiligen sei innerhalb der christlichen Oekonomie ganz hinweggefallen und nur ein Allerheiligstes geblieben, welches nach K. 9, 11. jenseits der vollkommenen, nicht aus der Materie dieser Welt gemachten Hütte liegt, so daß Christus durch den Himmel hindurchgehn muß, um zu demselben zu gelangen, wie es auch K. 4, 14. heißt, womit übereinstimmend K. 7, 26. gesagt wird, er sei höher als die Himmel geworden. Derselben Vorstellung bedient sich Paulus, um recht überschwenglich die Erhebung des Heilandes über alle irdische Schranke auszudrücken, wenn er Ephes. 4, 10. von ihm sagt: er habe sich über alle Himmel hinaus erhoben, um Alles zu erfüllen. Das wechselsweise sich Ausschließen der Vorstellungen, welches immer ein Beweis ist, daß sich der Schriftsteller im Gebiet des Bildes bewegt, da es ja die Art des Bildes ist, den Gedanken einseitig auszudrücken, finden wir auch in Betreff der Funktionen, welche Christus als Hoherpriester des himmlischen Heiligthums verrichten soll. Es heißt, daß er sein Blut opfert und Gott darbringt, daß er Fürbitte leistet, allein in demselben Kap., wo von dieser himmlischen Priesterfunktion die Rede ist, wird von vorn herein gesagt, was auch der Anfang des ganzen Briefes ausspricht: dieser Hohepriester sitze zur Rechten des Throns der Herrlichkeit im Himmel Kap. 8, 13. Mit demselben Rechte, mit dem man auf der buchstäblichen Fassung der einen Darstellung besteht, würde man auch den buchstäblichen Sinn der andern festhalten müssen. Das Thronsitzen und Regieren nun im eigentlichen Sinne genommen hebt die priesterlichen Funktionen im eigentlichen Sinne genommen auf.

---

## Siebentes Kapitel.

### Die Ausleger des Briefes an die Hebräer.

Mehr als irgend ein anderer Brief des N. T. ist der an die Hebräer einzeln kommentirt worden. Nicht um eine vollständige Litteratur der Exegese des Briefes ist es uns hier zu thun, sondern nur die beachtenswertheren Werke wollen wir hervorheben.

Von den Kirchenvätern und Catenensammlern kommen in Betracht: 1) Chrysostomus, dessen Homilien sich im XI. Bde. der Montfauconschen Ausgabe finden. Wie die Homilien dieses Kirchenvaters, da sie von verschiedenen Tachygraphen nachgeschrieben wurden, eine große Anzahl verschiedener Lesarten, auch mitunter dunkle Stellen haben — vgl. besonders die Homilien in Matth. und in Acta Apost. —, so namentlich auch die zum Hebräerbriefe. Manche Manuskripte haben vieles mehr als andere, an manchen Stellen finden sich Widersprüche oder Mangel an Zusammenhang s. im Kommentar die Anm. zu Hebr. 4, 2. *). Bei unserem Briefe erklärt sich dieses daraus, daß wir die Homilien nur in einer Ausgabe des Presbyter Constantinus — nach Savilius und Tillemont jenes Freundes des Bischofs, Presbyter Constantius, der sich nach Kukusus zu ihm begab und viele Briefe mit ihm wechselte — besitzen, welche, wie die Ueberschrift selbst sagt, *μετὰ τὴν κοίμησιν αὐτοῦ ἀπὸ σημείων* d. h. aus tachygraphischen notis oder siglis verfaßt worden ist. Trotz dieser Unvollkommenheiten ist in Betreff des Gehalts dieses Werk nicht mit den Homilien zu den Actis zu vergleichen. Wenn Erasmus von diesen schreibt: nihil unquam legi indoctius, ebrius ac stertens scriberem meliora, so zeigen sich in unserem Kommentar ganz die sonstigen exegetischen Vorzüge des Kirchenvaters **). — 2) Theodore-

*) Die Ersten, welche auf das Zusammenhangslose oder Widersprechende einiger Stellen dieses Kommentars aufmerksam gemacht haben, waren Erasmus in seinen Adnott. und Flaminius Nobilius in seinen Observv. Romae 1578.

**) Es liegt übrigens in den Homilien zu den Actis ein beachtenswerther Beleg dafür vor, daß ein Schriftsteller zuweilen sich selbst ganz unähnlich werden kann, und insofern auch eine Warnung vor jener Kri-

tus. Wenn auch das Lob, welches schon Sixtus Senensis diesem Interpreten giebt: quantum fieri potest succincte, eleganter, ordinate et pie sensus Pauli explicantur, et sententiae sententiis, quod in Paulo videtur difficillimum, miro artificio coniunguntur, und welches hernach die Schule Ernesti's besonders wiederholt hat, richtig ist, so dürfte doch Chrysostomus dem Ausleger der neutestamentlichen Briefe von noch größerer Wichtigkeit seyn, als Theodoret, denn eingedrungen in den Sinn einzelner Aussprüche ist der Erstere gewiß mehr. Auch hat Theodorets Sprachkenntniß ihn nicht vor sprachlichen Irrthümern bewahrt, so bei der Erklärung von Hebr. 2, 16. Die commentatio von J. F. Ch. Richter de Theodoreto epist. Paul. interprete Lips. 1822. wünschte man gründlicher. — 3) die Catenen von Theophylakt und Oekumenius. Wenn die Ausleger des N. T., und der Briefe insbesondere, weit häufiger Jenen als Diesen benutzen und excerpiren, so ist der Grund davon wohl nur in der minderen Verbreitung der Werke des Oekumenius zu suchen, denn an Reichhaltigkeit und treffenden grammatischen Observationen übertreffen die (schon von Erasmus unter dem Namen scholia graeca fleißig gebrauchten) Kommentarien des Oekumenius die von Theophylakt, und zwar verdanken sie diesen Vorzug dem Umstande, daß sie — sei dies nun des ersten Sammlers eignes Verdienst oder das der späteren Abschreiber *)

tik, welche nur nach subjektiven Eindrücken über Aechtheit und Unächtheit entscheidet. Obgleich nämlich dieses Werk so sehr verschieden ist nicht nur vom Styl und Geist, sondern selbst theilweise von der Einrichtung der übrigen Homilien, so scheint es doch nach äußeren wie auch nach einigen innern Anzeichen, daß man es dem Chrysostomus nicht absprechen kann, und daß man sich jene Vernachläßigung gerade dieser Reden aus den damals obwaltenden durch Gainas und die Gothen veranlaßten Unruhen erklären muß.

*) Die kritische Beschaffenheit der Scholien des Oekumenius ist noch nicht aufs Reine gebracht. Schon Fronto Ducäus bezweifelte, daß Oekumenius der Verfasser sei, auch Augustin in der Dissert. de catenis patrum graecis stellt dieß als zweifelhaft dar, der Letztere ist insbesondere auch der Ansicht, daß die Erklärungen des Photius erst von einer späteren Hand hinzugefügt sind. Die Autorschaft des Oekumenius dürfte übrigens sich doch wohl vertheidigen lassen, namentlich auch durch

— Fragmente und Noten vieler ausgezeichneter Exegeten, des Origenes, Theodor von Mopsueste, Photius u. s. w. umfassen. Daher wird man sich denn auch nicht weigern können, das Urtheil Augustins in der in der Note angeführten Dissertation S. 30. zu unterschreiben: Caeterum quisquis sit huius catenae confector, id candide profiteor, nihil praeclarius a scriptoribus graecis in N. T. conscriptum extare praesertim in genere interpretationis grammatico.

Aus der römischen Kirche sind am meisten bemerkenswerth: 1) Erasmus in den adnotationes (zuerst 1516.) in den Opp. ed Lugd. B. T. VI. und in seiner paraphrasis (1522.) in den Opp. T. VII. Die ersteren, die sich auch in den criticis sacris finden, geben vieles Neue für Kritik und grammatisch-historische Interpretation, was nachher Spätere weiter ausgeführt haben, auch schätzbare Notizen für die Geschichte der patristischen Auslegung. Die Paraphrase will zugleich Kommentar seyn — wie er sagt: paraphrasis commentarii genus est — und er hat sich dabei vorgenommen, die Gedanken des Apostels unserer Denkweise näher zu bringen, etwa wie dies, freilich in andrer Weise, in neuerer Zeit Stolz oder Dr. Paulus gethan. Wenn Melanchthon diese Paraphrasen für so vortrefflich hielt, ut sine pudore alias moliri non posset (Hottinger, hist. eccl. VI. p. 37.), so muß man beistimmen — was die schöne, verständliche Sprache und die öfter sehr gelungene Angabe der Gedankenverbindungen im Einzelnen betrifft; die leitenden Ideen aber in den apostolischen Schriften, den Zusammenhang im Großen und Ganzen hat er nicht aufgefaßt, dazu fehlte es dem Manne, der da betete: sancte Socrates, ora pro nobis! an Einsicht in die christlichen Grundwahrheiten. Mit Bezug darauf traf ihn von Seiten Luthers der Vorwurf: Erasmi paraphrases paraphroneses. Die schöne Ausg. derselben, welche zuletzt erschien, von Augustin 3 B. 1778., enthält auch von Nösselt eine Geschichte der Paraphrasen des Erasmus. 3) Zegerus: scholia in N. T. libros 1553, auch

---

die Berufung des Verfassers auf seine σημειώσεις in Octateuchum in der Anmerkung zu Hebr. 9, 1.: τρεῖς ἐσημειωσάμην εἰς τὴν Ὀκτάτευχον σκηνὰς οὔσας.

in den criticis sacris, in seiner Konfession befangen, auch ohne ausgedehnte Gelehrsamkeit, hat indeß bei schwierigen Stellen gewöhnlich eine bestimmte Meinung und nimmt öfter auf die patres Rücksicht. 4) Benedict Justinianus: explanationes in omnes Pauli epp. Lugd. 1612. Ich habe diesen Kommentar, dessen Verdienste außer Richard Simon hist. des comm. de N. T. c. 42. niemand gewürdigt zu haben scheint, wegen seiner patristischen Gelehrsamkeit bei Bearbeitung des Römerbriefes fleißig benutzt, bei der des Briefes an die Hebräer ist er mir indeß nicht zugänglich gewesen. 5) Cornelius a Lapide commentaria in omnes Pauli epp. Antw. 1614. Die exegetischen Werke dieses Jesuiten können weniger um ihres wahren Gehalts willen angeführt werden, als um der großen Bedeutung willen, die sie in der katholischen Kirche erlangten. Von diesem Kommentar zu den Briefen allein erschienen — abgesehen von sieben Ausgaben der opera — von 1614—1683 nicht weniger als vierzehn Ausgaben, daher er auch so verbreitet ist. Wenn Gisb. Voetius in der bibl. stud. theol. l. 2. c. 4. von ihm sagt: in pluribus locis difficilibus ieiunus est, imo magis mutus quam piscis, in philologicis hospes est, in moralibus postillicas quisquilias obtrudit etc., so kann das Urtheil nicht parteiisch erscheinen, da auch sein Glaubensgenosse Guy Patin in den Patinianis p. 60. das Urtheil fällt: le commentaire sur les épîtres est passable, le reste est peu de chose. 6) Calmet: commentaire littéral sur l'écriture sainte Par. 1707—1716 in 23 Bd. 4., nachher 1724 bis 1726. in 8 Bänden fol. Das Werk dieses gelehrten Benediktiners ist für die katholische Exegese noch jetzt das Hauptwerk, es verdient indeß diese Auszeichnung mehr im A. T. als im N. T. und überhaupt mehr wegen der antiquarischen Abhandlungen. Auf die Schwierigkeiten auch im Hebräerbriefe wird nicht eben gründlich eingegangen. 7) Klee, Auslegung des Briefes an die Hebräer, Mainz 1833. Bei der achtbaren Gesinnung des Verfassers bedauern wir aussprechen zu müssen, daß diese exegetische Arbeit den gelehrten Ansprüchen in keiner Weise genügt und das Verständniß des Briefes auch in keinem einzigen Punkte gefördert hat, auch nicht einmal

da, wo man es am ehesten erwartet hätte, in den dogmatischen Fragen.

Von den zahlreichen Auslegungen der evangelischen Kirche gedenken wir zuerst der Leistungen der reformirten Theologen bis herab zum Anfange des 18ten Jahrhunderts. Ausgezeichnet sind auch hier Calvin und Beza, jener für das Sach-, dieser für das Wortverständniß. An sie lehnt sich der achtbare Piscator, welcher auch im Hebräerbriefe oft eigenthümlich ist. Zwingli's kurze und nicht bedeutende annotationes sind S. 54. von uns erwähnt worden. Dasselbe gilt von den explann. ad ep. ad Ebr. 1734. von Oekolampadius. Mehr Eigenthümliches noch haben des gelehrten Pellicanus comm. in omnes apostt. epp. 1539. — An diese Häupter der Kirche schließen sich am Anfange und in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts die Zierden der holländischen Akademieen Leyden und Franecker und der leider zu bald den Stürmen der Verfolgung erlegenen herrlichen Pflanzschule ächter Theologie in Frankreich, Saumur: Drusius, Ludw. de Dieu, Dan. Heinsius — Camero, die beiden Capellus. Heinsius in seinen exercitationes sacrae 1639. ist wenigstens gewöhnlich neu, wenn auch nicht richtig, vgl. z. B. zu Hebr. 4, 12. 7, 8. 2, 16. 3, 1.; Drusius in seinen animadvv. erläutert vorzüglich aus dem A. T. und den Rabbinen; de Dieu in s. critica sacra giebt schätzbare kritische Bemerkungen mit Rücksicht auf die orient. Uebers.; von den Cappellus hat der ältere Jak. Cappellus (ein jüngerer, auch berühmter Jakobus Cappellus war Sohn von Ludwig Capellus), Prof. in Sedan, ausführliche und durchdachte observv. in ep. ad Ebr. 1624. herausgegeben; sein Bruder, der berühmte Ludw. Cappellus, hat zu den Anmerkungen Cameros ein spicilegium nott. in N. T. 1632. hinzugefügt, und dieses mit den observv. seines Bruders in N. T. Amst. 1657. herausgegeben. Am meisten Auszeichnung verdient aber der aus Schottland gebürtige Joh. Camero († 1625. in Frankreich), dessen Annott. in N. T. zuerst 1628 von seinem Freunde Ludw. Cappellus herausgegeben wurden, spätere Ausgaben 1632. 1677. Ihm giebt auch der katholische R. Simon das Zeugniß: il est vrai

qu'il traite quelquefois en theologien les matières de controverse, mais cela n'empêche pas qu'il n'ait éclairci doctement le sens littéral et grammatical d'un grand nombre de passages etc. Camero vereint dogmatische Gründlichkeit mit solider Sprachkenntniß (er sprach schon im 25sten Jahre mit derselben Geläufigkeit griechisch wie lateinisch) und einem gewissen acumen, welches ihn an manchen Stellen von dem Herkömmlichen abweichen und langverjährte Irrthümer berichtigen ließ, s. zu Hebr. 2, 16. Sein Werk kann als ein schönes specimen gelten, welcher Geist die Saumur'sche Akademie belebte. Vorzüglich viel hat er gerade für den Brief an die Hebräer gethan. Alle Genannten, mit Ausnahme von de Dieu und Heinsius, sind in die critici sacri aufgenommen. — Das Interesse gerade für den Hebräerbrief nahm in Holland zu, seit die Coccejanische Schule sich vorzugsweise mit der Typologie zu beschäftigen anfing. Der Kommentar von Coccejus selbst, welcher sich im fünften Bande seiner Werke befindet, hat manche gute dogmatische Ausführung (vgl. z. B. zu 2, 10.) und ist nicht übertrieben typologisch. Mehr noch tragen diesen Charakter die nach holländischer Manier in Predigten gegebenen Auslegungen des Briefes an sich. Wir wollen diese ganze Klasse, die noch in den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts hineinreicht, zusammenfassen. Es gehören dahin: Groenewegen, (1693.), Ackersloot (1697.), Hoeke (1693.), Caspar Streso (1661.), Clemens Streso (1714.), Hulsius (1725.) u. a., größtentheils sehr weitläufige und ermüdende Werke, von denen am bedeutendsten Braun commentar. in ep. ad Ebraeos 1705. und d'Outrein zendbrief van Paulus aan de Ebreen ontleided, uitgebreed en verklaard 1711, deutsch 1713. 2 Bde. 4. — das erstere von einem in den hebräischen Antiquitäten erfahrenen Theologen, das letztere weitläufig dogmatisirend. Einen ähnlichen Charakter, wie die holländischen Werke dieser Periode über unsern Brief, haben, mit Ausnahme von Hammond und Whitby, die englischen Kommentarien, unter denen oben an steht und bis jetzt für die englischen Theologen als Hauptwerk gilt, Owen exercitations on the epistle to the Hebrews 1668. fol., welcher Foliant

die ersten zwei Kapitel erläutert; zwei folgende Folianten führen die Erklärung bis zum zehnten Kapitel durch. Allerdings zeugt das Werk von der Gelehrsamkeit und theologischen Einsicht des wahrhaft frommen Verfassers, allein es begräbt den Leser unter der Masse der Exercitationen, Disputationen und Porismata aller Art. — Es ist niederschlagend zu sehen, wie der Strom ächt theologischer Gelehrsamkeit, der am Anfange des siebzehnten Jahrhunderts in der reformirten Kirche noch so reichlich fließt, in dieser, wie in der Schwesterkirche, gegen das achtzehnte Jahrhundert hin sich im Sande verliert. — Was Hammond und Whitby betrifft, so hat des Ersteren paraphrase and annotations upon all the books of the New Test. 1653. (nachher noch 7 Ausg. des engl. Werks) die Wunderlichkeiten, von denen sie voll ist, wenigstens auf gelehrtem Wege zu begründen gesucht, auch im Hebräerbriefe spuken seine Gnostiker, z. B. 10, 26.; er, wie sein ebenfalls wunderlicher Rival Whitby in seiner paraphrase 1770., giebt jedoch einzelne brauchbare Bemerkungen. Seltsam, daß gerade die gelehrteren englischen Theologen jenes Zeitraums entweder häretische oder orthodoxe whims zu haben pflegen, und doch werden diese Werke noch jetzt als die einzigen gelehrten Auslegungen des N. T. studirt und neu aufgelegt!

Die lutherische Kirche, in welcher überhaupt früher als in der reformirten das exegetische Interesse von dem dogmatischen und polemischen verschlungen worden ist, bietet zur Erklärung des Briefes an die Hebräer in jenem ganzen Zeitraume nur wenige wahrhaft förderude Beiträge dar. Von den Reformatoren besitzen wir keine Auslegungsschrift darüber. Strigel, Camerarius, Brentius, Flacius, Hunnius sind für unseren Brief von keiner Wichtigkeit. Am meisten haben Verdienst Joh. Gerhard comm. super ep. ad Ebr. 1641., Er. Schmid notae in N. T. 1658., Seb. Schmid comm. in ep. ad Hebr. 1690., Dorschens comm. in ep. ad Ebr. 1717., Calov in der bibl. illustr. Er. Schmid, seines Berufes Prof. der Philologie, hat für die neutestamentliche Spracherklärung schon seiner Zeit gute Dienste geleistet. Er kämpft unter andern gegen die Hebraismen wie Winer, und wenn Beza Hebr. 1, 1. ἐν τοῖς προφήταις für

einen Hebraismus erklärt, zeigt er das Gegentheil und ruft: ita saepe hebraismum oportet esse velum ignorantiae graecismi. Bei den zuletzt genannten drei Kommentatoren geht freilich auch das exegetische Interesse allzusehr in dem dogmatischen unter, allein um die dogmatische Auslegung haben sie auch würkliches Verdienst und wollen wenigstens nicht die dogmatischen Sätze ohne sorgfältige Begründung lassen. Wie gelehrt und scharfsinnig ist z. B. bei Calov die Erklärung des schwierigen 9ten Kap. unseres Briefes. Viel weniger gilt dieses von dem Kommentar des zu seiner Zeit als Dogmatiker berühmten dänischen Bischofs Erasmus Brochmann, comm. in ep. ad Ebr. 1706.

Bevor wir die Geschichte der Exegese unseres Briefes auf die neuere Zeit fortführen, sind noch die Arbeiten der Socinianer und Arminianer zu erwähnen. Von den ersteren haben wir nur die Arbeit von Schlichting, von welcher er selbst sagt, daß Crell einen wesentlichen Antheil daran habe. Die Hauptsache ist ihm die Rechtfertigung der socinianischen Ansicht von Christi Priesterthum, sprachliche und historische Gelehrsamkeit geht ihm ab, wo er deren bedarf, lehnt er sich gern an Grotius, indeß sucht er doch mit einiger Sorgfalt den Zusammenhang zu erforschen und hat im Ganzen gutes Urtheil. In diese Klasse gehört indeß eigentlich auch das Buch des durch seine Schrift über die Opfer bekannten Sykes paraphrase and notes upon the epistle to the Hebrews Lond. 1755. *). Obzwar Mitglied der englischen Kirche hat der Verf. doch alle socinianischen Ansichten durchgeführt. Ja er ist weiter als die Socinianer gegangen, denn während diese einen mystischen Sinn der im Hebräerbriefe citirten alttestamentlichen Stellen anerkennen, bestreitet Sykes denselben und sieht in jenen Anführungen entweder Akkommodation oder reine Willkühr. — Unter den Arminianern sind Grotius, Clericus, Limborch, Wetstein zu nennen. Ueber des zuerst und zuletzt Genannten Charakter braucht es keiner weiteren Bemerkung; Wetsteins Sammlungen wird der Ausleger des

*) Vgl. auch darüber Baumgarten, Nachrichten von merkwürdigen Büchern Th. X. S. 389. und über die englische Widerlegung S. 392.

Hebräerbriefes nicht entbehren können. In Clericus Anmerkungen zum Hammondschen Werke wird man einige schätzbare, wenn auch nicht viele Erörterungen finden. Vielleicht begegnet man der in der neueren Zeit gangbaren Ansicht über den Charakter der alttestamentlichen Citate im N. T. nirgend sonst so früh und zugleich in der Schärfe ausgesprochen. Zu Hebr. 6, 1. sagt er: allegorici scriptores Judaeorum, eo tempore, innumera loca Messiae aptabant, non grammatica interpretatione freti, sed consuetudine quadam vetusta ita explicandae scripturae.... ea disceptandi cum Judaeis via eo libentius hic usus est auctor (also doch nur Akkommodation?), quod ex ea interpretatione nihil sequeretur, quod contrarium esset iis, quae de Christo vera esse noverat, imo vero posset, pro consuetudine Judaica, Melchisedeko Christum conferre. Alioqui si res in se introspiciatur, firmum et grammaticum argumentum contra alios ex ea historia nullum duci posset. Limborchs comm. in acta apost., ep. ad Rom. et ad Ebraeos 1711. ist zwar viel gebraucht worden, ein hoher Werth dürfte indeß demselben nicht zuzuschreiben seyn, denn philologische Forschung ist seine Sache nicht, in der dogmatischen Auslegung aber zeigt er keine Tiefe.

Mit dem Eintritte in das achtzehnte Jahrhundert betreten wir einen neuen Boden, sehen uns in veränderte Verhältnisse versetzt. Der konfessionelle Unterschied tritt zurück, die exegetische Methode in allen drei Kirchen wird ziemlich dieselbe und, insofern noch ein Unterschied stattfindet, muß die Klassificirung mehr nach den Nationen, als nach den Konfessionen gemacht werden. Die Grundzüge dieser Verschiedenheit bestehen darin, daß das philologisch-antiquarische Interesse zunimmt, das dogmatisch-polemische in den Hintergrund tritt. So geschieht es, daß bei den strenger am Lehrbegriffe festhaltenden Theologen die Methode der von Calvin, Piscator, Camerarius befolgten ähnlich wird, bei den allmählig davon ablassenden dem Charakter der arminianischen Exegese eines Grotius, Episcopius, Clericus. Und jenes philologisch-antiquarische Interesse nimmt in demselben Maaße zu, als der Glaube an den Inhalt der Schrift abnimmt, bis

im neunzehnten Jahrhundert die neutestamentlichen Schriften überhaupt und unser Brief insbesondere nur noch als ein Denkmal alter Ansichten und Meinungen, in welchem der Ausleger wenig oder nichts von seinen eigenen Ueberzeugungen wiederfindet, kommentirt werden.

Es beginnt dieser Zeitraum mit einigen englischen Paraphrasen, denn aus England ist diese Form der Erklärung erst in Deutschland und Holland eingeführt worden. In schönem Geiste mit gesunden Ansichten ist die von dem würdigen Doddrige (1738) herausgegebene und von Rambach übersetzte Paraphrase abgefaßt; gelehrt, aber nicht ohne gezwungene Erklärungen die von Peirce 1733., welche Michaelis 1747 ins Lateinische übersetzte und mit zum Theil guten, zum Theil aber auch entweder überflüssigen oder gezwungenen Erklärungen versah, die er in seinem eigenen Werke: Erklärung (Paraphrase mit Noten) des Briefes an die Hebräer 1762. meistens zurücknahm, z. B. die direkte Beziehung von Ps. 8. auf den Messias und die Erklärung von Hebr. 2, 6. nach dieser Ansicht. Diese Arbeit machte in der Erklärung unseres Briefes Epoche, viele herkömmliche Ansichten wurden aufgegeben, neue, wiewohl häufig gezwungene, oder doch überhaupt falsche Auslegungen eingeführt, z. B. wenn er τελειοῦν als einen Ausdruck aus den Mysterien ansieht in den gelehrten Noten zu 2, 10., ὁμολογία als Ehegelöbniß zu 3, 1. u. a.; es wurden manche gute antiquarische Bemerkungen gemacht, vgl. z. B. die gelehrte Anmerkung über die Bundesopfer zu 9, 20., und der Erklärung aus jüdischer Theologie Vorschub gethan, z. B. 1, 5. der Sohn Gottes Amtsnahme, 2, 5. über die Herrschaft der Engel auf Erden, 2, 14. der Teufel Herr des Todes. Auf ähnlichem Standpunkte steht Zachariä's Paraphrastische Erklärung des Hebräerbriefes 1771.; desgleichen das mit eben so vieler Prätension, als wenigem Geiste geschriebene Werk von Blasche: Systematischer Kommentar über den Brief an die Hebräer 1782. 2 Th. Erläuterung des Lehrbegriffs des Briefes war das Ziel dieser Arbeit, der gutmeinende Verf. war aber dieser Aufgabe, wie mancher anderen, die er sich stellte, nicht gewachsen. Im Ganzen steht in dogmatischer Rücksicht auf derselben Linie der Kommentar des achtungs

werthen Theologen Cramer 1757. 2 Th. 4to., er vertheidigt mit Eifer aber mit großem Zwang die orthodoxesten Ansichten, vgl. zu 1, 10. 2, 10. 2, 13. u. a.; höchst schätzbar ist jedoch seine Einleitung. Eine neue Bahn, übrigens auf demselben dogmatischen Boden, eröffnete Storr in seiner Erläuterung unsers Briefes 1789. Er hat bereits mit den Einwendungen und Auffassungen der neueren Theologie zu kämpfen, und sucht hie und da Vermittelung zu stiften, anderwärts durch gezwungene Interpretationen zu helfen. Es enthält gerade dieser Kommentar einige seiner gezwungensten Auslegungen, wie wenn er 9, 14. *διὰ πνεύματος αἰωνίου* übersetzt: «kraft seines herrlichen Zustandes (im Himmel),» oder *καθ' ἡμέραν* 10, 11. heißen soll «an jedem Versöhnungstage» u. a. — Wir kommen zu den Leistungen der Ernestischen Schule. Ernesti's lectiones academicae in ep. ad Hebr. hat mit eigenen Anmerkungen Dindorf herausgegeben 1795. Daß die akademischen Vorlesungen des Mannes, den wir als den Restaurator der grammatisch-historischen Interpretation betrachten, gerade in Bezug auf grammatisch-historische Interpretation so überaus schwach gewesen sind, würde man nie glauben, wenn nicht die uns vorliegenden den Beweis führten *). Damit man nicht glaube, wir versündigten uns aus irgend einer Befangenheit an dem berühmten Gelehrten, so vernehme man Eichhorns Urtheil in d. allg. Bibl. VII. S. 125.: «Ob wir gleich einen großen Theil der Ernestischen Worterklärung Wort für Wort durchgelesen haben, so ist uns doch nicht eine einzige Anmerkung aufgefallen, welche Auszeichnung verdiente.» Dagegen haben die Dindorfischen Zusätze vielen Werth. Nur um etwas besser scheint es sich, nach den von Dindorf herausgegebenen acroases zu urtheilen, mit den Vorlesungen des fast gleich berühmten Schülers Ernesti's, Morus, verhalten zu haben, dessen Uebersetzung des Hebräerbriefes 3te A. 1786. einen unbeschreiblichen Beifall erhielt; Hezel lieferte in einer besonderen Schrift eine Kritik darüber (1795.), nach welcher sie ebenfalls bis zum Himmel erhoben

---

*) Auch das Buch: Ernesti's Anmerkungen über die Bücher des N. T. Leipz. 1786. gehört hieher; es enthält Sammlungen aus den Vorlesungen und Schriften Ernesti's, deren Ertrag überaus dürftig ist.

und durch mehrere «Berichtigungen» verbessert wird, die dieses Namens nicht werth sind.

Wir haben diese Werke hinter einander angeführt, da sie nach Geist und Einrichtung — Uebersetzung oder Paraphrase bildet den Grundbestand — verwandt sind. Außerdem haben wir nun aber noch aus diesem Zeitraume unter den Arbeiten der Deutschen zu nennen: Christoph Wolf in seinen curis T. IV., Bengel im gnomon, den gründlich gelehrten Bened. Carpzov in seinen exercitt. in ep. ad Hebr. ex Philone 1750. und Christ. Schmid in seinen observationes in ep. ad Hebr. 1760. Bei Wolf sind litterarische Nachweisungen am willkommensten; Bengels tiefsinniger Scharfsinn findet bei unserm Briefe reiche Nahrung; Carpzov — noch ganz auf dem Boden der alten lutherischen Theologie stehend — zeigt eine Gelehrsamkeit und Gründlichkeit in historischer Erklärung, welche in Erstaunen setzt und sich in dieser Weise bis dahin nur bei reformirten Theologen gefunden hatte; Chr. Schmid, ein gelehrter und frommer Crusianer, zeichnet sich in jenem Zeitalter der Weitläufigkeit und eines matten Dogmatisirens selbst vor seinen Ernestischen Gegnern durch strenge Kürze und Beschränkung auf grammatische Interpretation aus.

Von ausländischen Werken jener Periode müssen wir Beausobre's remarques sur le N. T. 1742. erwähnen, vorzüglich jedoch die Arbeiten der zwei Holländer Abresch und Valckenaer. Der erstere, ein Sohn des berühmten Bearbeiter des Aeschylus, gab von 1786—1790. drei specimina einer paraphrasis et annotationum in ep. ad Hebr. heraus, wozu alsdann noch ein viertes von seinem Schüler Heringa 1817 herausgegebenes specimen kam, welches das Werk bis zum Ende des siebenten Kap. führt. Hier findet man in Bezug auf das Sprachliche holländische Gründlichkeit und Belesenheit, wenngleich der Verf. es nicht ganz über sich gewinnt, daß er nicht zuweilen seinen Ansichten zu Liebe der Sprache Gewalt anthun sollte. Der theologische Standpunkt ist der der milderen Orthodoxie Venema's, mit Theilnahme sieht man dem Kampfe des wahrheitliebenden Vf. zu, wenn er zuweilen zwischen der wahrscheinlichen Meinung, die nicht or-

thodox ist, und der orthodoxen, die nicht wahrscheinlich ist, das Schifflein hindurchlenkt. Was die Scholien des berühmten Philologen Valckenaer betrifft, von Wassenberg, seinem Schüler, herausgegeben Amst. 1815. 2 Bde., so muß man nicht mit allzu großen Erwartungen hinzugehen; die holländischen Philologen, welche auch zu Vorlesungen über das N. T. angehalten sind, waren genöthigt, sich in denselben tief herabzulassen. Kollegienhefte aus den Vorlesungen des großen Hemsterhusius über das N. T., welche mir zu Gesicht gekommen sind, gehen wenig über das hinaus, was unser Gymnasialunterricht geben würde. Valckenaer's Scholien stehen allerdings höher, doch findet sich so manches Ungenaue und manches Triviale darin.

Die letzte Periode der Exegese unseres Briefes beginnen wir mit Heinrich's Fortsetzung von Koppe, 1. A. 1792. 2 A. 1823. Die Gestaltung der Exegese, zu welcher Michaelis, Zachariä, Morus u. a. die Bahn gebrochen, finden wir hier ausgebildet. Die Auslegung giebt jeden Zusammenhang mit der kirchlichen Tradition auf, die älteren Ausleger werden höchstens zur Beibringung einer sprachlichen oder antiquarischen Notiz gebraucht, der Ausleger steht mit seiner Ueberzeugung gänzlich außer dem zu erklärenden Schriftsteller, hat daher nur zu berichten, was vor alten Zeiten Meinung der biblischen Schriftsteller war. Aber auch dieses geschieht mit Nachlässigkeit und Mangel an sprachlicher und logischer Präcision, wie auch an historischer Gründlichkeit, und das, was sich als Sinn der erklärten Schrift ergiebt, ist so dürftig und langweilig, daß man meinen könnte, dem N. T. wie seiner Auslegung habe die letzte Stunde geschlagen. Zur Entschuldigung dient jedoch diesem Kommentar, daß der Verf. ihn noch als Repetent in Göttingen verfaßte. Dennoch ward dieses Werk bei seinem Erscheinen mit Applaus aufgenommen und blieb das gangbarste bis auf die Schulz'sche Uebersetzung, Bresl. 1818. Wenngleich bei Schulz der Dissensus zwischen dem, was dem Ausleger und was dem Verf. als Wahrheit galt, noch viel schneidender heraustrat (s. oben S. 24. 25.), gewann von jener Zeit an die Exegese doch wieder an wissenschaftlicher Energie. Wie sehr wir uns nämlich auch zu den

dogmatischen Ueberzeugungen des Verfassers in Gegensatz befinden, so erkennen wir doch gern an, daß die sprachliche Erklärung des Briefes durch jenes Werk wesentlich gewonnen hat. Die Uebersetzung ist vortrefflich, giebt mit Sorgfalt auch die Schattirungen der Gedanken wieder, und, was die Noten betrifft, so sind zwar einige wenige Erklärungen gewaltsam (z. B. 2, 16.), im Ganzen aber enthalten sie brauchbare Bemerkungen. — Einen vollständigen Kommentar haben wir erst wieder durch Böhme erhalten: epistola ad Hebraeos, vertit et commentario instruxit Boehme Lips. 1825. Dieser gelehrten Arbeit ist, wie es scheint, nicht ganz die Anerkennung zu Theil geworden, welche sie verdient. In Betreff der dogmatischen Erklärung steht sie freilich fast hinter der von Schulz, denn der Kommentar scheut sich nicht, dem Verfasser des Briefes so rohe Superstitionen zuzuschreiben (s. oben S. 103.), daß, wenn sich dem würklich so verhielte wie er behauptet, man wohl rathen müßte, diesen Brief nicht ferner der Christenheit in die Hände zu geben, geschweige ihn dem öffentlichen Religionsvortrage zu Grunde zu legen. Dagegen findet sich eine Genauigkeit in Erörterung des Gedankenganges im Ganzen und Zusammenhanges der einzelnen Sätze, eine logische Präcision und eine grammatische Genauigkeit (siehe z. B. 7, 1. 11. 13. 16. 28. 8, 5. 9, 2. 11. 12. 15. 11, 7. 8. 14. 12, 2. 22. 25. u. a.) wie sie — das dürfte man wohl sagen — noch bei keinem Ausleger des Briefes vor ihm sich gefunden hat. — Die neuesten Kommentare sind von Stuart 1827. Kuinoel 1831. und Klee 1833. Des Letzteren haben wir bereits S. 111. gedacht; Stuart steht etwa mit Storr auf gleichem Standpunkte; Kuinoel hat mit Fleiß gesammelt, aber weder die sprachliche Erklärung noch die Auffassung der Gedanken kann befriedigen; ein Hauptfehler ist die Anhäufung einer Menge von Stoff, welcher, wenn er überhaupt nützlich ist, in die Lexika gehört.

Zwei Werke haben wir schließlich noch zu erwähnen, deren Verfasser nicht ein Knecht seiner Zeit geworden ist: Menken's Erklärung des 11ten Kap. des Briefes an die Hebräer in 14 Homilien, Bremen 1821., und: Homilien über das 9te und 10te Kap. nebst einem Anhange etlicher Homilien

über Stellen des 12ten Kap., Bremen 1831. — Kann man auch mit manchen dem Verf. eigenthümlichen Ansichten nicht übereinstimmen, so gehören doch diese Arbeiten zu den besten und schönsten, die wir über unsern Brief besitzen.

Seit der ersten Ausgabe dieses Kommentars ist der erste Band des Kommentars von Bleek erschienen (1836), welcher K. I—IV., 13. behandelt. Das Werk gehört in die Klasse der die ganze Masse des exegetischen Apparats umfassenden Auslegungsschriften, worauf auch das Motto Matth. 13,52. deutet, wie Harleß Kommentar zum Brief an die Epheser und mein Kommentar zur Bergpredigt. Doch haben ihm manche wichtigere ältere Hülfsmittel nicht zu Gebote gestanden, namentlich dürfte dieser Mangel in Betreff der späteren Ausgaben von Beza und des Werkes von Abresch empfindlich seyn. Die Auslegung ist sorgfältig, und unparteiisch; vermißt wird eine lebendigere und gedrängtere Darstellung.

---

# Erstes Kapitel.

## Der erhöhete Erlöser ist über alle Engel erhaben.

---

V. 1—5. Es ist uns die höchste aller Offenbarungen zu Theil geworden, die in dem Sohne, welcher jetzt, nachdem er das Erlösungswerk vollendet, zur Rechten Gottes thront.

V. 1. Die paulinischen Briefe geben dem Leser, welcher sie in die Hand nimmt, von vorn herein die rechte Stimmung, indem sie sich als Schreiben eines göttlich berufenen Apostels ankündigen. Der unsrige, vermöge seines oratorischen Charakters, entbehrt dieser Ankündigung. Der Eindruck derselben wird ersetzt durch die feierliche Einleitung, mit welcher derselbe beginnt. Gleich hier zeigt sich das rhetorische Talent des Verf., der Ausdruck ist dichterisch (*πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως*, *ἀπαύγασμα*, *δεξιὰ τῆς μεγαλωσύνης*, s. S. 34.), die Gegensätze sind frappant, die Periode ist ungeachtet ihrer Länge wohlgebildet, die zwei Participialsätze in V. 3. stehen in schönem Verhältnisse zu dem Hauptſ. mit dem verb. fin. — V. 1. beginnt mit einem Rückblicke auf die Art, wie Gott früherhin sich geoffenbart — nur durch Propheten, welche bruchstückweise die Wahrheit manifestirt, während im Sohne der Geist ohne Maaß ist Joh. 3, 34. *Πάλαι* nach der Annahme Vieler mit Bezug darauf, daß mit Ausnahme des Täufers seit vier Jahrhunderten kein Gottesbote aufgetreten war, richtiger — als Gegensatz zu *ἐπ᾽ ἐσχάτου τ. ἡμ.* — seit uralten Zeiten. *Λαλεῖν* nach alttestamentlichem Sprachgebrauche wie דִּבֶּר insbesondere von göttlichen Offenbarungen, 2, 2. 9, 19. 11, 18. 12, 25., vgl. 2 Ptr. 1, 21, Jak. 5, 10, Apg. 3, 24. — *Πολυμερῶς κ. πολυτρόπως*, seit Theodoret *) jenes auf die verschiedenen

---

*) Dann auch die meisten Lexikographen, s. Zonaras, bes. gloss. N. T. ed. Alberti p. 166. *Πολυτρόπως* wurde auch noch besonders als Anspielung auf musikalische frequentamenta (Variationen) angesehen.

Perioden oder Maaße, dieses auf die verschiedenen Arten der Offenbarung bezogen, neuerlich bloß als rhetorische Amplifikation angesehen, als welche es sich bei Rednern findet, z. B. Maximus Tyrius diss. 7. §. 2. und 7. §. 7. Nun drückt zwar πολυμερῶς nicht geradezu die Zeiten aus, sondern entspricht unserem vielfach, und ebenso wird auch πολυτρόπως gebraucht, aber da πολυτρόπως auch bestimmt die Arten ausdrücken kann, wie πολυειδῶς, so ließe sich von dieser Seite aus gegen jene bestimmtere Fassung nichts einwenden. Man hat dann den Gegensatz so zu fassen: «früher stufenweise und mannichfach modificirte, jetzt absolute Offenbarung.» Hat indeß der Verf. diesen Gegensatz beim Gebrauch der beiden Adverbien im Sinne gehabt, so fällt es doch auf, daß der Nachsatz kein ἁπλῶς oder ἐφάπαξ hat. — Ἐν τοῖς προφ. von Beza argutirend so gefaßt: magna vis est hebraismi, quo significatur: Deum quasi prophetis ipsis insedisse et animum et lingnam eorum afflatu quodam peculiari fuisse moderatum, so auch Carpzov, selbst Alberti; Andere: «in den Büchern der Propheten.» Es kann nur instrumental gefaßt werden; freilich ist dieser Gebr. des ἐν weniger griech., allein die Griechen gebrauchen ἐν auch so, daß der Gebrauch dem instrumentalen sehr nahe kommt, Bernhardy Syntax S. 210. 212., namentlich die Grammatiker wie Möris ed. Koch p. 268., so daß wir dieß nicht als Hebraismus bezeichnen können. Kap. 2, 3. steht λαλεῖν διά. — Was die Formel ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων betrifft, so ist zunächst zu bemerken, daß diese Lesart, wie schon Bengel erkannte, der rec. ἐπ' ἐσχάτων vorzuziehen ist. Der Sinn beider ist aber gleich, vgl. den Singular 2 Ptr. 3, 3., den Plural 1 Ptr. 1, 20., denn der Plur. ist neutrius generis — welches übrigens der Accent hier nicht unterscheiden kann, denn auch das Föm. würde nicht ἐσχατῶν, sondern ἐσχάτων zu schreiben seyn, Buttmann, ausführl. Gramm. I. S. 143. So kommt in den LXX. vor: ἐπ' ἐσχάτων τῆς ὀργῆς — τῆς βασιλείας, auch ἐπ' ἐσχάτων ohne Zusatz «zuletzt» Dan. 8, 19. 23. Sprüchw. 25, 8. Mit dem näher bestimmenden Genitiv τῶν ἡμερῶν oder τῶν ἡμερῶν τούτων ist es Uebersetzung des בְּאַחֲרִית הַיָּמִים. Diese

Phrase wurde später bestimmte Bezeichnung der Zeit, wo das Messiasreich anbrechen sollte, so daß denn der Sinn hier ist: «an der Grenzscheide des Zeitlaufs und der neuen ewigen Epoche — nicht innerhalb dieser, auch nicht innerhalb jenes.» *) Auch noch von neueren Uebers. ist in der Uebers. des Ausdrucks gefehlt worden. Wie schon die Vulg. und Luther hat auch Schulz «zum letzten in dieser Zeit.» Dieses ist aber ganz unrichtig; sollte das hervorgehoben werden, daß das Reden zum letztenmale statt gefunden, so mußte es heißen: ἔσχατον ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐλάλησεν. Aber auch de Wette übersetzt unrichtig «in diesen letzten Tagen,» wie schon die Itala: in novissimis diebus his. Christus ist erschienen am Ende der Zeit Hebr. 9, 26. 1 Kor. 10, 11., er ist dann in den Himmel aufgenommen, bis die Weissagungen über die Verbreitung und Schicksale des Gottesreichs erfüllt seyn werden, Apg. 3, 20. 21. Hebr. 10, 13. vgl. 10, 25. 37. und erscheint dann zum zweitenmal wieder, womit der αἰὼν μέλλων, welcher schon jetzt der δύναμις nach in den Erlösten vorhanden ist (Hebr. 6, 5.), in die ἐνέργεια treten wird Kol. 3, 4. — Υἱός nicht bloß der Logos in abstr., sondern das Individuum Jesus, das mit dem Logos durch Kontinuität des Selbstbewußtseyns eins war; über das Prädikat Sohn s. meinen Kommentar zur Bergpredigt S. 108. ff.

V. 2. 3. Verwandt ist die Ausführung in Kol. 1, 15—22. Der erste Satz blickt zuvörderst auf den Endpunkt der Macht des Erlösers, dann auf den Anfang — der zweite, mehr ausführend, schildert den Weg zu jenem Endpunkte mit Rücksicht auf den Anfang. Ὃν ἔθηκεν — ἐποίησεν. Die Idee, welche κληρονόμος **) ausdrückt, ist die eines absoluten Repräsentanten der Gottheit. Faktisch tritt Christus in diesen Zustand ein, wenn das Erlösungswerk an der Mensch-

*) Derselbe Sinn würde in 1 Kor. 10, 11. liegen, wenn man dort übersetzen dürfte: „zu welchen die Grenzscheiden der beiden Weltepochen gekommen sind," allein ich habe mich überzeugt, daß man das τὰ τέλη nicht so erklären darf.

**) Richtig Bleek: es sei κληρονόμος nicht = Besitzer, es bezeichne den Besitz des Sohnes als einen verliehenen und zwar wegen der Sohnschaft verliehenen.

heit subjektiv seine volle Frucht gebracht haben wird Apg. 2, 34—36. Ps. 2, 8., an welche letztere Stelle sich der Ausdruck, wenn vom **Messias** gebraucht, anlehnen mochte; und von dieser seiner *κληρονομία* theilt der Erlöser den Seinigen mit Röm. 8, 37. Tit. 3, 7. Offb. 21, 7. Damit aber diese Erlösers-Würde noch mehr hervortrete, knüpft der Verf. durch *καί* den neuen Gedanken an, daß derselbige, welcher seiner göttlich-menschlichen Natur nach in der durch ihn zur Vollendung geführten Welt alles besitzen wird, auch schon **Urheber** von allem gewesen ist, seiner göttlichen Natur nach. — *Αἰῶνες* nach griech. Sprachgebrauch nur **Weltzeit** wie עוֹלָם im Hebr., daher hier ebenso **Theodoret** und neuere Ausleger, bei denen dogmatische Gründe vorgewaltet haben, wie **Paulus**, **Bolten**, **Stolz**: «durch den er neue **Epochen** hat entstehen lassen, die mosaische und die christliche.» Allein im Chaldäischen und Rabbinischen (vgl. das Hebr. עוֹלָם Pred. Sal. 3, 11.) bezeichnet עָלְמָא auch das, **was in der Zeit ist**, **Welt**, und dieser Sprachgebrauch ist, wie es scheint, aus dem Rabbinischen auch ins Arabische übergegangen *). Hier

*) Auch unter den Auslegern des Kuran, den muhammedanischen wie den christlichen, ist es streitig gewesen, was عالم alem in der von Gott gebrauchten stehenden Formel رب العالمين bedeute. Nach **Beidhawi** heißt es **Wesenklassen**, nach dem älteren Ausleger **Thaalebi**: **Welten**. Die erstere Ansicht hat **Reland** vertheidigt und neuerlich **Garcin de Tassy**, während **de Sacy** die letzte. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist jener Terminus aus dem rabbinischen עוֹלָמִים entlehnt und eben daher die Endung ين zu erklären, die sonst nur vernünftigen Wesen zukommt. Wird dieses einmal zugegeben, so kann man aber auch das Wort nicht füglich in einer andern Bedeutung, als in der „Welt" nehmen, denn bei den Rabbinen bedeutet רַב שֶׁל עוֹלָמִים stets nichts anderes als „Herr der Welten." Daß aber rabbinische Worte in das Arabische übergetragen wurden, läßt sich auch noch aus mehrern andern Beispielen beweisen, so سكينة, تابوت, عدن, التوراة, جهنّم, welches letztere das hebräische שְׁכִינָה ist. Vgl. die Verhandlungen in einem Briefe **de Sacy's** im Nouveau Journal Asiatique 1829. im 4. Bande. **Geiger**, Was hat Muhammed aus dem Judenthum aufgenommen? Bonn 1833. S. 44. ff. Vgl. auch **Drusius** z. d. St. — Auch in das Lat. ist aus dem N. T. der Sprachgebrauch übergegangen, daß saeculum im Sinne von mundus gebraucht wurde, s. **Arntzen** zu **Sedulius** I. IV. v. 291.

muß αἰών nothwendig Welt heißen. Dieß zeigt entscheidend die Parallelstelle Hebräer 11, 3., desgleichen die Parallele im Kolosserbriefe, und das φέρων τὰ πάντα in V. 3. Vgl. Griesbach de mundo a Deo patre condito per filium, Opusc. T. II., wo p. 192. auch diese St. ausführlicher erwogen wird.

Der Hauptgedanke des Satzes in V. 3. steht im verb. fin. «Der Sohn thront.» cf. V. 13. Mit diesem Hauptgedanken ist ein Nebengedanke im part. verknüpft — daß er nämlich erst thront, nachdem er zur Sühnung unserer Sünden sich erniedrigt hat *). Dieser Nebengedanke wird durch einen parenthetischen Participialsatz gehoben, welcher die Würde dessen ausspricht, der die Erlösung gestiftet hat. Doch verdient vielleicht die Annahme den Vorzug, daß der parenthetische Participialsatz weniger zu dem zweiten Participialsatz in logischem Verhältniß stehe, als zu dem Hauptsatze; so daß der Gedanke dieser wäre: «Er ist von Ewigkeit her ein Abglanz Gottes und darum läßt sich sein Thronen erwarten» — in welchem Falle das part. kausal zu fassen wäre **) — Die Idee, daß Gott im λόγος als in seinem Andern sich wiederfindet und reflektirt, drückt Paulus aus, indem er 2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15. den Logos εἰκὼν τοῦ θεοῦ nennt, welcher selbe Ausdruck, wie auch das verwandte ἐκμαγεῖον τοῦ θεοῦ eben so bei Philo vorkommt, bei den Rabbinen das gleichbedeutende דיוקן und Weish. 7, 25. 26. ἔσοπτρον τῆς τοῦ θεοῦ

---

*) Bengel: latet hic occupatio. Conversatio Christi in carne non videbatur tam augusta de eo ferre praedicata. Respondet apostolus, id factum esse ad tempus, pro purgandis peccatis. So auch 2, 9.

**) Unter den neueren Uebersetzern hat Schulz am meisten den rhetorischen Charakter des Briefs auszudrücken gesucht, nicht so sehr de Wette. Am übelsten kommt in dieser Hinsicht unser Brief in der Uebersetzung von Seiler weg, welcher es sich zum Grundsatze gemacht hat, jede Periode in zusammenhangslose Sätzchen zu zerhacken. Während z. B. Schulz hier hat: „welcher — als Strahl der Herrlichkeit u. s. w. — nachdem er durch sich selbst Reinigung von unsern Sünden bewürkt, sich gesetzt hat zur Rechten der Majestät in der Höhe;" hat Seiler: „der der Wiederglanz seiner Herrlichkeit ist, der mit seinem Machtwort Alles erhält und regiert, der das Reinigungsopfer für unsere Sünden dargebracht u. s. w."

ἐνεργείας. Dem Ausdruck «Bild» entspricht das hier gewählte χαρακτήρ, und auch ἀπαύγασμα sagt dasselbe *); δόξα bezeichnet den Gott umhüllenden Lichtglanz Luc. 2, 9. Macrobius Saturn. 1, 20.: quae aëris gloria, nisi solis illuminatio. — Ὑπόστασις heißt, wie es auch die griechischen Ausleger nehmen, Wesen, wiewohl manche Erklärer, daran Anstoß nehmend, daß der Sohn nur der Abdruck des Wesens seyn soll, ὑπόστασις in der kirchlichen Bedeutung Person nahmen, so Hesychius, Thomas Aq., Salmeron, Beza, Hutter, welche Bedeutung gegen Calvin besonders zu rechtfertigen versuchte Möller, de genuina vocum χαρακτήρ et ὑπόστασις notione, 1738. Andere, wie Gerhard, Seb. Schmid unterscheiden sogar persona und personalitas, und nehmen die letztere Bedeutung an. — Es bleibt noch die Frage übrig, ob wir hier philonische Lehre und Ausdrücke haben? Verwandt ist die philonische Lehre allerdings, auch nennt er den Logos nicht bloß ἐκμαγεῖον τοῦ θεοῦ, sondern auch ἀπαύγασμα, Großmann, quaest. Philon. II. p. 432. sq. Lücke, Komm. z. Joh. 2 A. Th. I. p. 246., glaubt zwischen Philo und Johannes einerseits, und und dem Hebräerbrief und Paulus andrerseits in der Logoslehre eine wesentliche Verschiedenheit gefunden zu haben; diese Verschiedenheit möchten wir nun nicht urgiren. Dagegen halten wir die Annahme eines Zusammenhangs der hier vorgetragenen Logoslehre mit der philonischen aus dem Grunde wenigstens für ganz prekär, weil sich zeigen läßt, daß die palästinensische Theologie ganz dasselbe vom Logos lehrte. Die Annahme aber, welche auch Lücke ebendas. S. 244. zu theilen scheint, daß die alexandrinische Gnosis erst die palästinensische gebildet habe, ist unserer Ansicht nach durchaus irrig, s. oben S. 66. 67. Ist jedoch Apollos Verf. unseres Briefs, so mag man um dieses Grundes willen immerhin einen Zusammenhang, wenn auch nicht mit Philo, doch mit der alexandrinischen Form der jüdischen Gnosis annehmen. — Wie

*) Bleek hat genauer die Bedeutungen Ausstrahlung und Abglanz, Wiederschein unterschieden und die erstere als die im Sprachgebrauch begründetere angesehn. Da jedoch auch die letztere im Sprachgebrauch begründet ist, so läßt sich nicht entscheiden.

Kol. 1, V. 15., nachdem zuerst das Entstehen des Logos erwähnt ist, V. 17. auch das Bestehen durch ihn erwähnt wird, gerade so auch hier, und zwar wird dieses *φέρων* nicht durch *καί* angeknüpft, sondern durch *τέ*, insofern der Begriff der Alles tragenden Macht durch den der Ebenbildlichkeit des Wesens bedingt ist, beide daher enger zusammengehören, als dieß durch *καί* ausgedrückt würde. Das Verhältniß von *τέ* und *καί* ist am gründlichsten behandelt worden von Hartung in: Von den Partikeln der griech. Sprache, erster Thl. 1832. *Φέρειν* im geistigen Sinne vereinigt die Bedeutung erhalten und regieren; die erstere bei Philo, quis rer. divin. h. p. 486. c., de nom. mut. p. 1084. c., die letztere bei Plutarch im Lucullo c. 6. Sie wird hier von Chrysostomus, Theophylakt, Theodoret angenommen, da sie im spätern Griechisch ebenso gewöhnlich geworden, als sie dem frühern fremd war. *) — Hat unser Verfasser *φέρειν* in der abgeleiteten, geistigen Bedeutung genommen, so ziehen wir die Bedeutung erhalten vor, wie *συνέστηκε* Kol. 1, 17. und *ἐν λόγῳ αὐτοῦ σύγκειται τὰ πάντα* Sir. 43, 26.; am liebsten möchten wir bei dem rhetorisch-poetischen Charakter der Rede die eigentliche Bedeutung tragen beibehalten, welche auch Schulz und de Wette in der Uebersetzung ausdrücken. Man kann an das Virgilische erinnern: spiritus intus alit, totamque infraque supraque mens agitat molem. — *Ῥῆμα τῆς δυνάμεως.* Den gen. wird man hier als adjektivische Bezeichnung ansehen können, da sie bei unserm Verfasser häufig ist (S. 31.), und überhaupt ein Hebraismus, den auch die besser schreibenden Juden nicht leicht vermeiden. S. Jak. 1, 25. 2, 1.

Ueber den dogmatischen Gehalt von *καθαρισμὸν ποιεῖν* und seinen Synonymis s. Beilage II. — *Δι' ἑαυτοῦ*, ab-

*) Vgl. den Gebrauch von vehere bei Seneca, ep. 31.: Deus ille maximus potentissimusque ipse vehit omnia, auch im Hebr. hat נָשָׂא und im Rabb. סָבַל verwandte Bedeutung; doch wäre es verkehrt, bei unserm Verfasser da auf die Bedeutung des Hebräischen zurückzugehen, wo das Griechische dieselbe Bedeutung darbietet. — Mehrere lateinische Väter haben gerens omnia, s. bei Sabatier die Anm., während die Itala ferens, die Vulg. portans.

sichtlich hervorgehoben; denn das unterscheidet ihn von dem alttestamentlichen Priester, bei welchem Opfer und Priester zweierlei waren, während es hier zusammenfällt, vergl. 7, 27. 10, 10. Sehr verfehlt war es daher, wenn Griesbach, weil er *δἰ ἑαυτοῦ* für müßig hielt, die Konjekt. *διότι* machte. — Ueber *καθίζω* s. S. 35. Zur Rechten sitzt, wer mit dem Könige die Macht theilt. Wie kein Hebräer, ungeachtet er von einem Throne Gottes redete, denselben äußerlich vorhanden glaubte, so gewiß auch kein Christ ein äußerliches zur Seite Sitzen. Für die Vorstellung aber ist es ein unentbehrliches und durchaus wahres Bild, vgl. für das Bild als solches besonders Offenb. 3, 21. Erst nachdem Christus durch Leiden vollendet worden, hat er den Thron bestiegen 12, 2. 5, 9. *Ἐν ὑψηλοῖς*, wie im A. T. בַּמָּרוֹם יוֹשֵׁב, das was Gottes Thron vorzüglich von dem der Erdenkönige unterscheidet Eph. 4, 10.; am besten als nähere Bestimmung von *μεγαλωσύνη* mit diesem, nicht mit *καθίζειν* verbunden. *Μεγαλωσύνη* wie alle Nomina auf *σύνη* später als die auf *ότης*, besonders in feierlicher Rede gebraucht, Kap. 8, 1. Jud. 25. Sir. 28, 4. Das abst. hier stärker als das concr., wie bei uns die Majestät, der Inbegriff derselben, viel emphatischer als der Majestätische*), s. Winer de abstracti pro concreto positi in N. T. causis et finibus 1831. S. 19.

V. 4. Das *γενόμενοι* deutet darauf, daß diese Erhöhung nicht bloß von dem Logos in abstracto, sondern von dem ganzen göttlich-menschlichen Subjekte gilt, vgl. 7, 26. Da die Knechtsgestalt des erniedrigten Messias Anstoß gegeben, so war dieß hervorzuheben, vgl. 2, 9. Man hat die Annahme nicht nöthig, daß die Leser einer besonderen Partei angehörten, welche, wie die judaisirenden Irrlehrer zu Kolossä, sich mit dem Engelreich viel beschäftigten, anstatt sich, wie Paulus das verlangt, an das Haupt zu halten. Auch Petrus hebt hervor, daß die ganze Geisterwelt dem Messias untergeordnet ist (1 Ptr. 3, 22. vgl. Eph. 1, 21.) und auch in Gal.

---

*) In Clemen's Rom. ep. I. c. 16. heißt Christus *τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ*.

3, 19. liegt der Gegensatz, daß das Gesetz, weil es bloß durch Engel gegeben sei, nicht durch den Sohn, unter dem Evangelio stehe.

*Τοσούτῳ — ὅσῳ* siehe oben S. 34. Der Name ist der Name Sohn. Phil. 2, 9. ist man zweifelhaft, ob *υἱός* oder *Ἰησοῦς* oder *κύριος* das *ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα* sei; wir möchten am liebsten sagen, Paulus habe dort nicht an einen bestimmten Namen gedacht, vielmehr trete dort die eigentliche Bedeutung Name mehr zurück und die der Würde hervor, während hier das umgekehrte Verhältniß *).

V. 5—14. Weit über dasjenige hinaus, was von Engeln sich sagen läßt, geht das, was die Schrift vom Sohne sagt. Engel sind Diener, ja Diener seiner Erlösten, während Christus Sohn und ewiger König ist.

V. 5. Gott erklärt sich für seinen Vater im tiefsten Sinne des Worts in zwei Stellen Ps. 2, 7. und 2 Sam. 7, 14. Es kommt hier in Betracht, was Beilage I. über die Anwendung des A. T. in unserem Briefe, auch mit besonderer Rücksicht auf die hier und im Folgenden angeführten einzelnen Stellen sagt. *Ποτέ* nicht: wem doch, tandem, dann wäre es näher an *τίνι* geschlossen, sondern mit dem Verb. verbunden: jemals, wie V. 13. —

V. 6. Wir haben zunächst zu fragen, woher das Citat entlehnt sei, da dies auf die Auffassung des Sinnes Einfluß ausübt. Es fragt sich nämlich, ob der Verfasser das Citat aus Ps. 97, 7. entlehnt habe, wo die LXX. übersetzt: *προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ*, oder aus 5 Mose 32. 43., wo die Worte zwar nicht im Hebr., aber wohl in der LXX. und zwar buchstäblich so sich finden, wie hier das Citat lautet. Da der Verfasser dem Ausspruche sogar das *καί* voranschickt, welches doch für seinen Zweck ohne Bedeutung war, so erscheint es uns als unzweifelhaft, daß er die LXX. von 5 M. 32, 43. anführt. Als ebenso unzweifelhaft erscheint es uns aber auch, daß er gerade dorther nur deshalb die Worte entlehnt, weil die Form, nämlich das *ἄγγελοι θεοῦ*, ihm besser zu seinem Zwecke paßte, daß er aber der Sache nach sich auf Ps. 97. bezog. Dieser Ps. nämlich führt Gott als König der Welt ein, und

*) Eine interessante Disputation darüber in den Vesperae Groningianae p. 71 —

was er in dieser Rücksicht von ihm sagt, ließ sich auch vom Messias sagen, durch welchen und in welchem Gott die Theokratie stiftet, vgl. Beilage I. Dagegen stehn jene Worte 5 M. 32. so, daß sich für die Anwendung auf den Messias gar kein Grund darbietet. Es kommt aber auch noch ein anderer Umstand dazu, welcher die Bezugnahme des Verfassers auf Ps. 97. bestätigt. Der cod. Alex. hat nämlich 5 M. 32. nicht *ἄγγελοι*, sondern *υἱοὶ θεοῦ*, ebenso zwei alte Scholien, Euseb. Comm. in Psalm. p. 416. ed. Montf., Epiphan. Haeres LXX., auch Augustin bemerkt diese Abweichung. In dieser Form hätte der Verfasser unseres Briefes das Citat nicht brauchen können, da er eben den Namen *υἱὸς θεοῦ* bei Christo urgirt. Dagegen liest Cod. Alex. im parallelen Satze *καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι αὐτοῦ*. Sollte nun dies die alte Lesart seyn, so sähe man deutlich, daß dem Verfasser sich die Reminiscenz an Ps. 97. mit der an die Stelle aus Moses vermischte, wenn man nicht etwa überhaupt das *ἄγγελοι* als einen Gedächtnißfehler ansehen wollte. Ist nun das Citat aus einem Psalm entlehnt, welcher die Majestät des Messiasreiches schildert, so entsteht von vorn herein die Vermuthung, daß das Einführen sich auf die Zeit beziehen werde, auf welche sich auch 1. Kor. 15, 28. (Hbr. 10, 13.) bezieht, wo alles dem messianischen Könige unterthan seyn wird (Phil. 2, 9.). Auf diese Erklärung scheint nun auch eine genaue Auffassung der Worte zu leiten, sie wird nämlich durch die Stellung des *πάλιν* unterstützt, welches seiner Stellung nach mit dem Verbum zu verbinden scheint. Nehmen wir dann den Aoristus mit *ὅταν* verbunden in der Bedeutung des fut. ex., so entsteht die Uebersetzung: quando rursus introduxerit. Diese haben Camero, Calmet, Daniel Heinse und Andere vertheidigt. *Οἰκουμένη* kann dann von der verherrlichten Welt verstanden werden, in welche der Geisterkönig einzieht, es ist dann der Sache nach dasselbe, was 2, 5. mit bestimmterem Ausdrucke *οἰκουμένη μέλλουσα* heißt. Dagegen wird von der Mehrzahl der Interpr. die Beziehung auf die Zukunft Christi bestritten, und das *εἰσάγειν* entweder auf die introductio praedictiva bezogen, wie man sich ausdrückte, das ist die Ankündigung der Geburt Christi in der Geisterwelt, oder geradezu auf Christi Geburt, so Chrysost., Theodoret

Seb. Schmid, Cramer, Storr, Kuinoel, Bleek. Chrysostomus berief sich darauf, daß man vom Erben sagt: er wird in sein Erbe eingeführt, die Neueren beriefen sich auf Schöttgen und Lightfoot, welche gezeigt hätten, daß in die Welt kommen bei den Rabbinen nichts weiter sei als geboren werden, vgl. 10, 4. Bleek beruft sich darauf, der Vf. werde nicht die Aufforderung, dem Messias zu huldigen, auf eine damals noch zukünftige Zeit beschränkt haben. Darauf antworten wir: aber das Faktum stand doch in der Zukunft fest. Wider die „Bleeksche" Annahme spricht theils dies, daß eine Einführung des Erstgebornen vor der Fleischwerdung und eine Aufforderung der Engel ihn anzubeten einen bestimmten Moment verlangen würde; sollte es nun der kurz vor der Menschwerdung seyn, so wäre gerade dieser für eine solche Aufforderung unpassend, ein anderer aber läßt sich nicht finden, theils ist auch dagegen zu sagen, daß die Erklärung des περὶ ἧς λαλοῦμεν K. 2, 5., die dann nöthig wird, weniger befriedigen dürfte, als wenn wir es auf diese Stelle zurückbeziehen. Indeß ist auch die Verbindung des πάλιν mit dem Verbo nicht zu billigen. Wir könnten sie nur billigen, wenn vorher von einer ersten Einführung die Rede wäre, die man Vers 5. in dem σήμερον γεγέννηκά σε gefunden hat, welcher Satz jedoch bloß zur Amplificirung des Begriffs der Sohnschaft hinzugefügt worden. Dazu kommt: 1) daß πάλιν die gewöhnliche Formel ist, Citate an einander zu reihen Vers 5. 2, 13. 10, 30. Röm. 15, 10. 12; 2) daß die Annahme einer Trajektion des Adverbiums keinem Bedenken unterliegt, da sie bei Griechen und Lateinern häufig ist, vergl. Abresch zu dieser Stelle, Winer Gramm. S. 456. So nehmen wir denn also eine Trajektion an — auch im Deutschen könnten wir allenfalls sagen: «wann er abermals d. i. an einer andern Stelle, einführt», statt: «abermals wann er einführt» — und denken, was den Zeitpunkt, in den die Rede zu verlegen ist, betrifft, an die ganze Periode der Erhöhung Christi (1 Petr. 3, 22., vielleicht ist auch ὤφθη ἀγγέλοις 1 Tim. 3, 16. zu vergleichen), insbesondere an die Manifestation derselben, wenn er in das regnum gloriae eintritt (2 Thess. 1, 9. 10.). Der Erstgeborne ist auch dem Range nach der erste unter den Brü-

dern. Daher heißt David der Erstgeborne unter den Königen der Erde Psalm 89, 28. Diese Stelle wird in dem Rabba, dem mystischen Kommentar zu 2 Mose sect. 19. f. 118. 4., auf den Messias bezogen, und so wird derselbe auch sonst bei den Rabbinen der Erstgeborne Gottes genannt; mit bestimmterer Beziehung auf das Bruderverhältniß Röm. 8, 29. Man braucht nicht näher zu bestimmen, ob hier ebenfalls das Verhältniß zu den Brüdern (2, 12.) vorwaltet, oder das zu den andern Herrschern wie V. 9.

Die Formel λέγει will Böhme hier und an andern Stellen (4, 4.) nicht durch ὁ θεός ergänzt wissen, weil in dem Citat wieder ἄγγελοι θεοῦ stehe, sondern durch ἡ γραφή, wie Paulus zu schreiben pflegt, allein s. Einleitung S. 49.

V. 7. Engel sind dienende Naturelemente, der Sohn ist ewiger König (8—12.). Πρός wie auch לְ hingewendet zu, d. i. in Betreff. Unser Verfasser führt nach der LXX. an, und nur bei dem Sinne, der nach ihrer Uebersetzung entsteht *), paßt die Stelle zu seinem Zwecke: es ist die tiefste Art der Dienstbarkeit, wenn seine Engel als Naturelemente dienen müssen **). Wie erhaben lauten dagegen die Aussprüche V. 8—12 über den Sohn! Ist indeß die Uebersetzung der LXX. richtig? und — jedenfalls — was ist der Sinn der Stelle nach jener Auffassung? Der Text heißt: עֹשֶׂה מַלְאָכָיו רוּחוֹת מְשָׁרְתָיו אֵשׁ לֹהֵט. Vorher war beschrieben worden, wie Wasser, Wolken, Winde, also die Naturelemente Gott dienen müssen, man erwartet in derselben Gedankenreihe auch hier, daß Wind und Flamme als Diener Gottes beschrieben werden. So denn auch Calvin, Bucerus, Beza, Camero, Grotius, Bleek und fast alle Neueren ***). Einige haben selbst an unserer Stelle diesen Sinn angenommen,

*) Man bemerke indeß die feine Wendung, die Beza nimmt, und die wir gleich nachher anführen.

**) Dies ohne Zweifel würde die Tendenz des Citats seyn, nicht aber was Bengel angiebt, der ποιεῖν vom actus creandi erklärt „die Engel sind aus Luft und Feuer geschaffen," obzwar er dazusetzt: metaphora a rebus subtilissimis et efficacissimis sumta. Wie Bengel auch v. Meyer.

***) In Xenoph. Memor. IV. 3, 14. heißen Winde und Blitze ὑπηρέται τῶν θεῶν.

und Beza führt hiefür auch einen grammatischen Grund an, daß nämlich die Worte *ἄγγελοι* und *λειτουργοὶ* deshalb als Prädikat betrachtet werden müßten, weil sie den Artikel haben, welcher hier anzeige, daß die Worte nicht appellativisch gebraucht seien von Dienern Gottes überhaupt, sondern in specie von den (bekannten) Engeln, so daß der Sinn sei: «Winde und Flammen vertreten die Stellen der Engel» — folglich der Schluß: wie niedrig ist ihr Standpunkt! — eine ingeniöse Erklärung! — Wir gestehen, daß uns diejenige Auffassung der Psalmstelle den Vorzug zu verdienen scheint, welche die Engel zum Objekt macht. Zuvörderst ist im Hebr. dies die natürliche Konstruktion der ruhigen Rede, daß das Verbum vorangeht, dann Objekt, dann Prädikat folgt. Von dieser Regel würde man nur abzuweichen haben, wenn dabei ein unpassender Sinn entstände. Dies anscheinend Unpassende des Sinnes ist auch hier Grund zur Abweichung gewesen. Wie aber, wenn die Engel hier als unpersönliche Ausstrahlungen der Kräfte Gottes zu nehmen sind, welche den Naturerscheinungen zur Basis dienen? Ursprünglich ist wohl מַלְאָךְ, das seiner Form nach nicht legatus, sondern legatio divina heißt, allgemeinere Bezeichnung jeder in der irdischen Weltordnung würkenden Gotteskraft gewesen, im N. T. heißen sie *δυνάμεις* Röm. 8, 38. 1 Petr. 3, 22., bei den Rabbinen כוחות Kräfte. Sie sind nach der jüdischen Theologie die Träger jeder Naturerscheinung, ebenso in der Naturlehre des Mittelalters bis auf Keppler herab — diesen großen Mann mit einbegriffen («jedes Element hat seinen himmlischen Archeus»). Ist auch Joh. 5, 4. nicht als ächt zu betrachten, so zeigt es doch die Volksvorstellung der ersten christlichen Zeit: ein Engel ist das principium movens der Naturerscheinung, s. Olshausens Komm. zum N. T. 1 Th. 1 A. S. 46 *). Theilt unser Verf. diese Vorstellung, der ja auch Wahrheit zu Grunde liegt —

*) Nach Sack Comment. theol. p. 19. ist auch der מַלְאַךְ י״י so anzusehn: ita ut מַלְאַךְ י״י non tam personam a Jehovah distinctam, sed naturalem illam apparitionem, qua Jehovah loqui et se manifestare voluit, indicare videatur: Persona, quae agnoscitur, in nuntio Jehovae, semper Jehovah ipse est, ac nobis fortasse מַלְאָךְ potius Bothschaft quam Bothschafter vertendum esset.

denn was wir Naturkräfte nennen, ist doch nur ein x, an dessen Statt wir auch den Ausdruck Gottesboten gebrauchen könnten — so ist seine Anführung ganz passend, es entsteht der oben angegebene Sinn *).

V. 8—12. Gegensatz des Sohnes. Hier könnte πρός ad heißen, und wie Vers 13. 11, 18. zur Bezeichnung des Dativverhältnisses dienen, aber da dieser Vers einen zu bestimmten Gegensatz zu V. 7. bildet, so ziehen wir hier auch die Bedeutung vor: «in Betreff des Sohnes sagt Gott in der Schrift.» Die Stellen sind aus der LXX. Ps. 45, 7. 102, 26—28. genau angeführt. Ob die LXX. ὁ θρόνος σου, ὁ θεός richtig übertragen haben, lassen wir hier unerörtert. Ueber den messianischen Gehalt dieser und der folgenden Stellen s. Beilage I. Dem Verfasser war im ersten Citat das Wichtigste, daß der Sohn zweimal ὁ θεός angeredet und daß ihm ein ewiger Thron beigelegt wird, im zweiten, daß er die Welt geschaffen und sie überdauert, wenn sie in ihrer gegenwärtigen Form (1 Kor. 7, 31. 1 Joh. 2, 17.) untergeht. Daß οὐρανοί hier Engel bedeute oder wenigstens die Engel mit einschließe, wie Manche wollen, läßt sich, wie es scheint, nicht wohl mit der Stelle vereinigen.

V. 13. Hier nehmen wir πρός in der Bedeutung zu, nach dem Dazwischentreten so langer Anführungen, kann der Wechsel nicht auffallen. Als das letzte dictum probans wird dasjenige beigebracht, welches am anerkanntesten und geläufigsten war, auf welches sich der Erlöser selbst beruft Mtth. 22, 44., dann die Apostel Apg. 2, 35. 1 Kor. 15, 25., auf welches vielleicht schon hier V. 3. hinblickte und welches 10, 12. 13. in bestimmtem dogmatischen Zusammenhange auftritt (vgl. auch 8, 1.), wo wir über den Sinn, in welchem die neutestamentlichen Schriftsteller es anführen, uns weiter verbreiten werden.

V. 14. Der Sohn herrscht, die Engel dienen, ja — dienen denen, welche Unterthanen in Seinem Reiche sind, der Sohn thront, sie werden hin und her als Boten gesandt. Und zwar πάντες, das will sagen: auch die höchsten

---

**) Auch Venema zu Ps. 104, 4. nimmt die Engel als Objekt, sieht aber in dem Prädikat Winde und Feuerflammen nur eine vergleichende Beschreibung der Art ihrer Würksamkeit.

unter den vielen Klassen höherer Geister. Dazu ist der Satz in fragende Form gestellt, was die Emphasis noch steigert.

---

## Zweites Kapitel.

**Daß der Erlöser eine Zeit lang unter die Engel erniedrigt wurde, darf uns nicht irre machen, dies geschah mit göttlicher Nothwendigkeit um unsers Heiles willen.**

---

V. 1—4. Wie sehr verpflichtet die Erhabenheit der neutestamentlichen Offenbarung zu ernster Beherzigung derselben.

V. 1. Statt des sonstigen ὅθεν (S. 35.) das mehr paulinische διὰ τοῦτο. — Περισσοτέρως, ein dem Paulus sehr geläufiges Wort, welches sich im zweiten Brief an die Kor. siebenmal findet, in unserm Briefe 13, 19. und περισσότερον 6, 17. 7, 15. Es braucht nicht, wie Böhme will, der Komp. als Positiv gefaßt zu werden. Es ist mit δεῖ, nicht mit προσέχειν zu verbinden. — Bei παραῤῥυῶμεν haben wir zuerst die Schreibung in Erwägung zu ziehen. Lachmann hat παραρυῶμεν aufgenommen, ohne Verdoppelung des ῥ. So hat hier cod. A. D. auch 2 codd. bei Matthäi, vgl. auch 9, 19. 21. und cod. D. in 10, 22. ἐραντισμένοι, ebenso Sprüchw. 3, 21. bei Breitinger παραρυῇς. Nach Eusthatius ad Odyss. Π. 610. 12. Φ. 761. 53 soll diese Schreibung der späteren Gräcität eigen gewesen sein; Sturz de dial. Maced. §. 10. zählt sie mit unter den Beispielen der alexandrinischen Ortographie auf.

Mit diesen von Sturz aufgeführten Beispielen alexandrinischer Orthographie verhält es sich jedoch sehr mißlich, und dieser Punkt ist nicht unwichtig, da ja nach den aus der Orthographie entnommenen Kennzeichen das Vaterland der neutestamentlichen codd. bestimmt worden ist. Hug hat zwei Kennzeichen, nach denen er regelmäßig das Vaterland der Handschriften bestimmt: das α in den Endungen des Aoristus II und das μ vor den Labialbuchstaben, insbesondere vor ψ. Bei Gelegenheit der Erörterung der erstgenannten Form zu εὑράμενος Kap. 9, 12. werden wir auf diesen Punkt zurückkommen und

werden zeigen, wie wichtige Folgerungen jener sonst so umsichtige Kritiker und sämmtliche Bearbeiter der neutestamentlichen Einleitung nach ihm auf so unzuverlässigen Boden gegründet haben. Vorläufig möchte ich mir gar nicht erlauben, über die alexandrinische Orthographie etwas Bestimmtes festzusetzen.*) Nur das wird behauptet werden dürfen, daß jener ganze Katalog alexandrinischer Orthographie bei Sturz sehr unkritisch ist, und insbesondere auch dies, daß er alle die Fälle, wo die LXX einfaches ρ statt doppeltes darbietet, als Alexandrinismen aufführt. Wie unzählige Mal finden sich als reine Versehen der Abschreiber Vereinfachungen und Verdoppelungen der Buchstaben, wie wenn Joh. 19, 23. in mehreren codd. ἄραφος gelesen wird, und umgekehrt im cod. Thuric. 3 Makk. 6, 6. ἐῤῥύσσω und Matth. 26, 28. ἐκχυννόμενον. Gerade in Bezug auf den vorliegenden Fall verhält es sich vielleicht anders. Die Schreibung mit einfachem ρ ist poetisch (Buttmann, ausf. Gramm. I. 84.), daher dürfte man dem Eustathius beistimmen, insofern nehmlich im spätern Sprachgebrauche poetische Formen herrschend wurden, wie sich denn auch im cod. Alex. Hebr. 10, 22. die nur homerische Form ῥεραντισμένοι findet; vgl. die unkontrahirten Formen χειλέων, ὀστέων 13, 15. 11, 22., welche indeß auch bei Plato, Aristot. vorkommen.

Ferner wird das Wort von allen Editoren als Properispomenon akcentuirt, folglich nicht für den conj. praes. gehalten παραῤῥύωμεν **), sondern entweder, wie von Erasmus

*) Etwas mehr wird sich darüber sagen lassen, wenn erst ein biblischer Philologe gründliche Untersuchungen über jene bedeutende Anzahl Abdrücke von ägyptischem Papyrus veranstaltet haben wird, die wir jetzt durch Young, Böckh, Letronne, Ruivens u. A. aus den Londoner, Berliner, Pariser, Leydener, Turiner Bibliotheken erhalten haben. Bis jetzt ist allein die Rosettesche Inschrift von biblischen Theologen wie Sturz und Hug zu Rathe gezogen worden. Zunächst wäre zu wünschen, daß alle diese Inschriften in ein corpus gesammelt würden; Kosegarten, in seinem Werke de litteratura aegyptiaca hat einige derselben zusammengestellt.

**) Es findet sich noch eine Stelle im N. T., wo man zweifelhaft seyn könnte, ob der aktive oder passive Aor. anzunehmen und wie demgemäß zu akcentuiren sei, nämlich Luc. 16, 9.: ὅταν ἐκλίπητε quando deficiatis, oder ὅταν ἐκλιπῆτε quando deficiamini, falls man nämlich auxilio oder viribus ergänzen will, für welche Erklärung wir übrigens keinesweges stimmen.

Schmid, Dindorf für den conj. praes. von παραῤῥυέω, oder für den aor. sec. pass. zu παραῤῥυέω. Nun kommt zwar in einigen wenigen Beispielen ein praes. παραῤῥυέω vor, allein bei weitem am häufigsten ist der Gebrauch des aor. sec. pass., welcher sich sowohl im eigentlichen Sinne als im tropischen überall findet. Für den aor. sec. pass. dürfte also das Wort unbedenklich zu halten seyn, und zwar mit neutraler Bedeutung. Fließen ist = vorbeigeströmt werden, — so Buttmann. Tropisch nun kann «vor etwas vorbeifließen», von Personen gebraucht, heißen «etwas außer Acht lassen» und daher allenfalls auch «vergessen», oder «etwas verfehlen, einer Sache verlustig gehen» und absolute gebraucht: «zu Grunde gehn.» Die Bedeutung vergessen läßt sich aus dem Sprachgebrauche eben so wenig als aus dem Etymon genau erweisen; auf die Art, wie Calvin, Beza, Piscator, Camero, Peirce, wollen, welche es = perfluere ut vas rimarum plenum nehmen, läßt sie sich nicht darthun; Beza selbst sagt, daß er wegen des μήποτε ne quando geneigt sei, die andere Bedeutung vorzuziehn *). Für diese andere Bedeutung spricht nun. 1) daß bei der Bedeutung vergessen, auch wenn sie erweislich wäre, eine Tautologie entstände: «laßt uns wohl Acht haben auf das Gehörte, damit wir es nicht einmal vergessen.» 2) Daß die zweite Bedeutung sich auch in ähnlichen compp. findet. Παραπίπτειν τῆς ἀληθείας findet sich z. B. bei Polyb. 12. 7, 2., τοῦ καθήκοντος 8, 13, 8.; παραπαίειν τῆς ἀληθείας bei Polyb. 3, 21. 9.; παρασύρεσθαι τῆς ἀληθείας in Photius biblioth. p. m. 400.: ἔοικε δὲ φιλοπονώτερον περὶ τὴν ἱερὰν ἡμῶν κ. θείαν γραφὴν διατεθῆναι, εἰ καὶ ἐν πολλοῖς παρασύρεται τῆς ἀληθείας. 3) Daß diese Bedeutung sowohl in diesen Zusammenhang ganz paßt, als auch an Kap. 4, 1. eine ganz entsprechende Sachparallele hat. 4) Daß sie sich in dem Sprachgebrauche der Späteren als vorherrschend

*) Man ist wohl nur auf diese Annahme aus den zwei Gründen gekommen: 1) weil die Stelle Sprüchw. 3, 21. — über welche nachher gesprochen werden wird — sie zu fordern schien; 2) weil, von Sachen gebraucht, praeterfluere aures im Lat. und Griech. häufig vorkommt.

nachweisen läßt, und daher auch allgemein von den griechischen Kirchenvätern und Lexikographen hier angenommen wird; Chrys. und Theoph.: μὴ ἀπολώμεθα, μὴ ἐκπέσωμεν. Theod.: ἵνα μή τινα ὄλισθον ὑπομείνωμεν. Danach Hesych., Suidas, Lex. Cyrilli, Gloss. Alb., s. in dem letztern die Anmerkung S. 170., wo aus des Maximus neugriechischer Uebersetzung auch παραγλυστρίσωμεν als Erklärung beigebracht wird, γλυστροῦν ist aber nach Du Cange κατολισθαίνειν, ἐκπίπτειν. Belege aus dem späteren Sprachgebrauche, wo es gerade so von Personen gebraucht wird, sind folgende: Clemens Alexandrinus Paedag. III. 11. p. 283. ed. Potter: «Die Frauen müssen sich auf eine keusche Weise schmükken, μὴ παραῤῥυῶσι τῆς ἀληθείας διὰ χαυνότητα. Ephräm. Syr. T. I. Opp. p. 267. ed. Rom.: ἀποῤῥίψωμεν ἀφ' ἑαυτῶν πάντα λογισμὸν κακίας, μήποτε παραῤῥυῶμεν. γυμνὸς γὰρ ὁ ᾅδης ἐνώπιον αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἔστι περιβόλαιον τῇ ἀπωλείᾳ. Ebendaselbst T. II. p. 243.: μηδὲ παραῤῥύητε ἀπ' αὐτῆς (πίστεως) ἔν τινι δισταγμῷ. — Zu berücksichtigen ist nun noch die Stelle in den LXX. Sprüchw. 3, 21., wo es heißt: υἱὲ μὴ παραῤῥυῇς, τήρησον δὲ ἐμὴν βουλὴν κ. ἔννοιαν. Dort hat man dem Texte die Lesart παραῤῥυῇ aufdrängen und dann ergänzen wollen, ἀπὸ τ. ὀφθαλμῶν σου, so Ludwig Cappellus und Lambertus Bos, auch schon der Araber an jener Stelle, und ähnlich hat Symmachus übersetzt: μὴ παραῤῥυησάτωσαν ἐξ ὀφθαλμῶν σου Unstreitig ist wohl dort die Bedeutung anzunehmen: «laß nicht außer Acht»; giebt man nun dies durch ἀμελεῖν, so zeigt sich, daß dies dieselbe Bedeutung ist, wie wir sie an unserer Stelle annehmen, nur anders bezogen, nämlich nicht auf Segen, Errettung, sondern auf Lehre. Da nun hier die Beziehung auf Errettung stattfindet, so ist demnach nicht eine Reminiscenz an die Stelle in den Proverbien anzunehmen. Unserer Ansicht nach will der Vf. durch παραῤῥεῖν gerade dasselbe sagen, was Kap. 4, 1. durch ὑστερεῖν: «verlustiggehen des Heils und insofern verlorengehen.» So hat schon Haymo (†853) beides verbunden: ne forte pereamus et a salute excidamus. Luther hat bei dem schweren Worte recht geschwankt. In der Ausg. von 1522 hatte er nach dem dun-

keln und barbarischen pereffluamus der Vulg.*): «Damit wir nicht etwa verfließen», 1530; damit wir nicht etwa verderben müssen,» welches er hernach mit «damit wir nicht dahinfahren» vertauschte, und in den Randglossen erklärte: «wie ein Schiff vor der Anfuhrt wegscheußt ins Verderben». Allein von Fahrzeugen kann nicht παραῤῥεῖν gebraucht werden, sondern nur vom Wasser. — Wie wir erklären die Neueren, mit Ausnahme von Storr, größtentheils: Böhme, Bretschneider, Wahl, Kuinoel, Schulz und de Wette in der 2ten Ausg. «damit wir nicht darum kommen,» der Letztere in der 1sten Ausg. «damit es uns nicht entgehe.»

V. 2. Die Tradition sagte, daß das Gesetz unter Dienstleistung der Engel gegeben sei. Die ersten Spuren dieser Ansicht in Ps. 68, 18. und in LXX. von 5 M. 33, 2., im N. T. Gal. 3, 19. Apg. 7, 53., bei Josephus, Antiqu. 15, 5, 3., Targum von Hohenl. 2, 3. Diese Vorstellung benutzt der Verf., um die höhere Würde des N. T. ins Licht zu setzen, je mehr er aber diesen Beweis schärft durch ausschließliche Zurückführung des Gesetzes auf die Engel, desto mehr geriethen die älteren Interpreten in Verlegenheit, welche den Mund und den Finger Gottes in der Gesetzgebung urgirten. Eine ähnliche steigernde Entgegensetzung zwischen altem und neuem Bunde s. Kap. 12, 25. Manche ließen sich selbst dadurch verleiten unter ἄγγελοι Propheten zu verstehn. Βέβαιος in demselben Sinne wie nachher ἐβεβαιώθη von dem neutestamentlichen Gotteswort. Daß die Uebertretung des Gesetzes jedesmal ihre Strafe empfing, bezeugt, daß es βέβαιος war. Μισθαποδοσία siehe Einl. S. 34.

V. 3. Gewöhnlich wird die Metonymie angenommen, daß σωτηρία = λόγος σωτηρίας in Apg. 13, 26. 16, 17. vgl. Apg. 28, 28. τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. — Das Relativum ἥτις nach τηλικαύτης statt ὥστε, s. Matthiä §. 479. Anm. 1.; daher ist das Fragezeichen unbequem, welches die Ausgaben nach σωτηρίας setzen, da der Satz noch nicht zu

*) Hieronymus contra Jovin. hat gar: ne forte supereffluamus, die vorhieronymische Uebersetzung hat: ne casu labamur. Das casu soll das ποτέ in μήποτε ausdrücken, welches richtiger durch quando als durch forte oder casu gegeben wird.

Ende ist; insofern jedoch der ganze Satz erst V. 4. vollendet ist, ließ sich das Fragezeichen nicht so weit zurückschieben. Ἀρχὴν λαμβάνειν für ἄρχεσθαι bei Schriftstellern zur Zeit Christi und später gewöhnlich; mit dem Inf. dient es zur Umschreibung des Adverbii wie etwa τυγχάνω mit dem Part. Ἐβεβαιώθη εἰς ἡμᾶς prägnant, wie Theophyl. es erklärt: διεπορθμεύθη καὶ εἰς ἡμᾶς βεβαίως κ. πιστῶς. Dieß ist nun diejenige Stelle des Briefes, welche vorzugsweise gegen die paulinische Abfassung zu sprechen scheint, insofern sich nämlich der Verf. durch diesen Ausspruch in dasselbe abhängige Verhältniß von den Aposteln zu stellen scheint, wie Lukas im Ev. 1, 2., welche Stelle auch Chrysostomus hier vergleicht. Schon Euthalius (im 5ten Jahrh.) hat die Schwierigkeit bemerklich gemacht, ohne sie zu beseitigen, Theophylakt und Oekumenius suchen sie zu beseitigen, aber mit ungenügenden Gründen, Luther und Calvin haben vorzüglich aus diesem Grunde den Brief dem Apostel abgesprochen *), Beza in der fünften Ausg. möchte am liebsten einen Schreibfehler annehmen, nämlich ἡμᾶς statt ὑμᾶς, flüchtet sich aber nachher wie die meisten der Vertheidiger der paul. Abfassung zu der rhetorischen Figur der ἀνακοίνωσις. Will man dem Apostel den Brief erhalten, so ergiebt sich die Annahme dieser Figur als der gewiß am ehesten zulässige Ausweg, den namentlich Hug in der Einl. 3 A. S. 467. mit der meisten Sicherheit betreten, obwohl er den Beweis nicht mit allen zu Gebote stehenden Mitteln geführt hat. Man kann von der Bemerkung ausgehn, daß die kommunikative Sprechweise, welche allen neutestamentlichen Briefstellern eigenthümlich ist, sich ja auch in unserem Briefe mehr als einmal findet, Kap.

---

*) Luther (Walch'sche Ausg. XIV. S. 146.): „Damit wird es klar, daß er von den Aposteln redet als ein Jünger, auf den solche Lehre von den Aposteln gekommen sei, vielleicht lange darnach." Calvin: ceterum hic locus indicio est epistolam a Paulo non fuisse compositam. Neque enim tam humiliter loqui solet, ut se unum fateatur ex apostolorum discipulis, neque id ambitione, sed quia improbi eiusmodi praetextu tantundem detrahere eius doctrinae moliebantur. Apparet igitur, non esse Paulum, qui ex auditu se habere evangelium scribit, non autem ex revelatione.

6, 1—3. 10, 24—26. 12, 1. 2. Wenn Bleek dagegen einwendet, daß dieß nicht geläugnet werden solle, daß aber diese Redeweise nur in ermahnenden, strafenden Reden vorkomme, wo der Verfasser, der allgemeinen Sündhaftigkeit sich bewußt, sich mit einschließen könne, so läßt sich hierauf folgendes entgegnen: Aber auch an unserer Stelle findet ja dasselbe statt: *δεῖ ἡμᾶς προςέχειν, πῶς ἐκφευξόμεθα κτλ.*, und obwohl nun der Satz *εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη* nicht mehr zur Ermahnung unmittelbar gehört, sondern ein historisches Faktum ausspricht, so ließe sich vielleicht doch denken, daß Paulus, wenn er einmal in der kommunikativen Sprechweise angefangen, auch in derselben fortfahren konnte, um so mehr, da in manchen Hinsichten doch auch seine Kenntniß *τῶν λαληθέντων διὰ τοῦ κυρίου* sich auf Ueberlieferung der Apostel stützte. Zwar scheint mir nach den in meinen Vermischten Schriften Th. 2. S. 309 f. erwähnten Instanzen überwiegend wahrscheinlich, daß 1 Kor. 7, 10. 11, 23. nicht auf mündliche von den Aposteln abgeleitete Traditionen bezogen werden kann, dennoch kann es nicht fehlen, daß Paulus manches Wort Christi, manches Faktum aus seiner Geschichte durch die Apostel hatte kennen lernen. Ueberdieß sagt er ja auch nicht, daß er *ὑπὸ τῶν ἀποστόλων* die *λαληθέντα* empfangen, was vielleicht noch entschiedener gegen den apostolischen Ursprung des Sendschreibens sprechen könnte, sondern nur *ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων*, von den Ohrenzeugen. So ließe sich denn allenfalls dieser Ausspruch mit der Abfassung durch Paulus vereinigen, und wir würden uns diese Rechtfertigung in der That gefallen lassen, wenn nachweislich der Brief an Solche geschrieben wäre, denen kein Bedenken über Pauli Apostelwürde einkommen konnte. Was sollen wir aber sagen, wenn wir den Apostel da, wo Bedenken über seine Parität mit den übrigen Aposteln obwalteten, so eifrig vertheidigen sehen, daß er mit denselben gleich stehe, wie er es Gal. 1, 1. 11. 16. 2, 6. ff. 1 Kor. 9, 1. thut? Unser Brief ist nun gerade an solche Gemeinden geschrieben, wo ähnliche Pseudoapostel wie in Galatien nicht fehlen konnten, von wo vielmehr die galatischen Pseudoapostel ausgegangen waren (Gal. 2, 12.). Sollte er in einem Schreiben

gerade an diese Gemeinden zu Mißverständnissen über seine Würde Veranlassung gegeben haben? Wir können dieß nicht glauben *).

V. 4. Der Hauptgedanke war, daß das neutestamentliche Gotteswort *βέβαιον* ist als ein von dem Herrn geredetes und von den Ohrenzeugen überliefertes, es kam aber noch die *βεβαίωσις* dazu durch die Wundererscheinungen, hier insbesondere die in der ersten Kirche. Der Wunderbegriff wird rhetorisch amplificirt, *σημεῖα* die Wunder insofern sie Zeichen für das geistig Wunderbare sind, darauf hindeuten (Hugo a Sto Victore: prodigia quasi porro digia), *τέρατα* insofern sie in Erstaunen setzen, *δυνάμεις* insofern sie Zeugnisse übermenschlicher Kraft sind. — Die *μερισμοὶ πνεύματος* sind die *διαιρέσεις χαρισμάτων καὶ ἐνεργημάτων* 1 Kor. 12, 4. 6., die verschiedenen *φανερώσεις* des Einen Geistes, welche in der ersten Zeit ungewöhnlich potenzirt ins Uebernatürliche übergingen. *Μερισμός*, welches auch 4, 12., ist übrigens, wie *ἁγιασμός* und ähnliche, eine Nominalform der späteren Gräcität, die sich bei Josephus, Plutarch u. s. w. findet, das klassische Wort ist *ἀναδασμός*. — Der Zusatz *κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν* ist ächt paulinisch, vgl. 1 Kor. 12, 11.: *πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται.* Wie bei der Schöpfung, warum der Eine die Anlage, der Andre jene empfan-

*) Unter den kommunikativen Stellen, auf welche sich sonst die Vertheidiger berufen, wäre Judä V. 17. die passendste: *μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν* — aber sollte man sich auch zu der Annahme entschließen können, daß diese Worte von einem Apostel des Namens Judas geschrieben seien? S. Neanders apost. Zeitalter Th. II. S. 471. Anm. — Noch eine andere St. ließe sich aus den paulinischen Briefen benutzen, welche bisher nicht in dieser Untersuchung angewendet worden ist, nämlich 2 Tim. 2, 2. *ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων.* Unter diesen Zeugen könnte man, wie es auch von mehreren Erklärern geschehen ist, die Apostel verstehn. Allein, anderer Gründe zu geschweigen, entscheidet 1 Tim. 6, 12. dafür, daß diese Zeugen die Taufzeugen sind. — Im armenischen Briefe des Paulus an die Korinther V. 4. heißt es allerdings: *ἐγὼ δὲ ἀπ' ἀρχῆς ἐκεῖνο ἐδίδαξα ὑμᾶς, ὅπερ αὐτὸς παρέλαβον παρὰ τῶν προτέρων Ἀποστόλων κτλ.*, allein dieser Brief ist ja auch entschieden unächt.

gen, nur auf das θέλημα τ. θεοῦ zurückzuführen ist, so auch bei der Neuschöpfung. Vergl. auch den paulinischen Gebrauch des κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος Eph. 1, 5. und des διὰ τοῦ θελήματος τοῦ θεοῦ, wo er von seiner eignen Berufung zum Apostel spricht.

V. 5—9. Der Sohn allein ist Herr im Gottesreiche, und, wenngleich ihm noch nicht alles unterthan ist, so sehen wir seine Verherrlichung wenigstens dem Anfange nach schon jetzt.

V. 5. Das γάρ möchten wir weder mit Heinrichs auf die σημεῖα zurückbeziehen, noch mit Kuinoel auf διὰ τοῦ κυρίου, noch weniger mit Chr. Schmid es mit δέ vertauschen. Es ist durch den ganzen Ideenzusammenhang von V. 2—4. begründet, worin die Größe der christlichen Heilsordnung ausgesprochen wird. Sie ist auch darum so groß, will er sagen, daß der Menschensohn Herrscher in der οἰκουμ. μελλ. ist und nicht Engel. Wie in Kap. 1. wird dann die Herrlichkeit der christl. Oekonomie weiter erwiesen aus der Würde des Gottessohnes im Verhältnisse zu den Engeln, und zwar mit der speciellen Absicht das Bedenken zu entfernen, welches sein schmachvolles Leiden veranlassen konnte. Περὶ ἧς λαλοῦμεν läßt sich doch wohl nur durch einen Rückblick auf 1, 6. erklären. Nehmen wir dort, wie wir es gethan haben, eine Trajektion des πάλιν an, so ist freilich in jener Stelle nicht bestimmt ausgesprochen, daß ἡ οἰκουμένη ἡ μέλλουσα gemeint sei, allein, wie gezeigt, liegt dieß in der Sache selbst, da Gott seinen Sohn bei dessen erstem Erscheinen nicht feierlich eingeführt hat, da er vielmehr bei diesem ersten Erscheinen βραχύ τι unter die Engel erniedrigt war. Man kann nun fragen, ob hier unter οἰκουμένη die Erde zu verstehen sei. In dem Worte liegt es nicht nothwendig, denn es kann ebenso wie αἰών die neue Weltordnung bezeichnen, ohne Rücksicht darauf, ob sie auf der Erde oder anderwärts eintritt. So wurde עוֹלָם הַבָּא sowohl von denjenigen jüdischen Theologen gebraucht, die auf der Erde die neue Ordnung der Dinge erwarteten, als auch von denen, die jenseits. Es käme also darauf an, was sonst das N. T. hierüber lehrt und was insbesondere unser Verf. Daß das vollendete Reich Christi auf der neugewordenen Erde sei, ist am bestimmtesten angedeutet in 2 Ptr. 3, 13. Röm. 1, 19—21. Neuerlich ist behauptet worden (Usteri, Pau-

lin. Lehrb. 4 A. S. 369.): «Ueberhaupt enthält der Hebräerbrief schon die Keime zur Ansicht, die wir die moderne nennen können, daß das Leben auf der Erde nur ein Prüfungs- und Vorbereitungszustand auf den Himmel sei. Paulus hingegen setzt die Zukunft meistens auf die Erde und sieht sie in Ereignissen, die sich auf ihr zutragen werden.» Es ist dieß eine von den vielen Behauptungen, die in neuerer Zeit, namentlich auch von Rückert, so obenhin über die apostolischen Lehren ausgesprochen werden, ohne im mindesten genau die Schrift durch die Schrift zu erklären. So findet sich bei Usteri kein anderer Beleg für jene Behauptung über die Ansicht Pauli angegeben, als Phil. 3, 20., aus welcher Stelle doch gar kein sicherer Schluß gemacht werden kann, der Stelle aber 1 Thess. 4, 17., welche am entschiedensten dagegen zu sprechen scheint, ist hier gar keine Erwähnung gethan. Daß der Hebräerbrief überall die Seligkeit in den Himmel verlegt, ist allerdings richtig (s. Schulz S. 92.), s. besonders Kap. 9, 11. 13, 14. 6, 20. 10, 34. 12, 22. 23. Allein es wäre hier doch Pflicht gewesen, zu erwähnen, daß man jene «moderne» Ansicht eben so wohl — der andern apostol. Schriften nicht zu gedenken — aus den Reden Christi selbst erweisen kann, Mtth. 5, 12. 6, 20. 19, 21. Luc. 16, 9. Joh. 17, 24. vgl. V. 5. 13. 14, 2. Unsere Ansicht ist diese: Gott wird im A. und N. T. als ἐπουράνιος, als ἐν οὐρανῷ thronend bezeichnet und dennoch wird im A. und im N. T. ausgesprochen, daß die Himmel ihn nicht fassen, daß er allgegenwärtig sei (s. meinen Kommentar zur Bergpredigt S. 396.). Hieraus ergiebt sich uns, daß einerseits es ganz natürlich ist, wenn auch Christi und der Seligen Aufenthalt in den Himmel versetzt wird, denn sie sind ja in der unmittelbaren Gottesnähe (Hebr. 9, 24.), daß aber andererseits diese Bezeichnung nicht sowohl örtlich als zuständlich — wie die lutherische Dogmatik sich ausdrückt τροπικῶς nicht τοπικῶς — zu fassen ist. Selbst die streng am Buchstaben hangende Kirchenlehre unterschied: coelum gloriae die Welt der Seligen, coelum naturae der Aether, coelum gratiae die Gemeinde auf Erden, und definirte coelum schlechthin nicht als den Luftraum, sondern: est certum πού, in quo electi aeternam laetitiam et gloriam participabunt.

Vgl. die Bemerkungen in der Einleitung S. 104 ff. *). Ist dem so, so hindert auch nichts, daß die Apostel von einer Seligkeit im Himmel sprechen konnten, und darunter doch eine solche verstehn, die auf Erden offenbar werden sollte. Um so eher konnte dieß geschehn, da die Seligkeit doch schon mit dem Tode beginnt und, bis zur Verherrlichung der Erde, irgendwoanders lokal fixirt werden muß. Daher heißt es Apg. 3, 21. von Christo selbst, er sei pro tempore vom Himmel aufgenommen, bis alle prophetische Weissagung erfüllt sei, wo er dann wieder auf Erden erscheinen werde. Wie der lokale Ausdruck im Himmel, vom Himmel, nur die Bezeichnung des von und bei Gott Seienden, von ihm Stammenden ist, zeigt sich besonders deutlich, wenn es Offb. 21, 2. heißt: der Seher habe das neue Jerusalem, bräutlich geschmückt, *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τοῦ θεοῦ* auf die Erde sich herabsenken sehen. 1 Ptr. 1, 4. heißt es von der *κληρονομία* der Gläubigen, sie werde aufbewahrt *ἐν οὐρανοῖς*, bis daß die *σωτηρία* sich *ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ* offenbaren werde. Kol. 3, 1.

*) Herder: „Himmel ist das Lichtreich, das Reich göttlicher Kräfte," vgl. gerade in diesem Sinne *οὐρανός* Joh. 1, 52. und *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* Eph. 1, 3. — Vielleicht der einzige unter den neueren nahmhaften Theologen, welcher auf die Lokalität des Himmels und selbst Gottes dringt, ist Menken mit seiner Schule. Indem er die Stelle Ez. 3, 12. anführt: „Gelobet sei die Herrlichkeit des Herrn an ihrem Orte!" macht er die Anm. (Homilien über Hebr. 9. und 10. S. 47.): „Vor diesem Zeugnisse aus der unsichtbaren Welt, stark wie das Getön eines Erdbebens — wer sollte sich nicht davor fürchten? — daß es in der unsichtbaren Welt einen Raum giebt, und daß auch selbst Gottes Herrlichkeit ihren Ort und Raum habe. . ." Wir irren uns indeß nicht, wenn wir diese an jener Stelle den Eindruck der trefflichen Homilie unangenehm unterbrechende Note der Hand nicht des Homileten, sondern des Herausgebers zuschreiben, welcher seines Lehrers Meinungen nur mit allzuviel Leidenschaftlichkeit zu vertheidigen pflegte. Wenn nach der Menken'schen Ansicht „Gott an jener Stelle im Himmel sein unanschaubares, unerkennbares, unpersönliches (?) Wesen so klar, so innig, so endlich, so persönlich (?), als es seyn kann, offenbart," so kann dieß doch nur in Bezug auf eine Theophanie gesagt seyn. Wenn wir aber von den Theophanien des A. T. zu dem *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* einen Fortschritt finden, so wären wir ja wieder im Rückschritt, wenn wir dort auf dem Gipfel der Vollendung angelangt, wieder eine Theophanie erhalten sollten.

hat der Apostel gesagt, Christus throne oben bei Gott, weshalb der Christ τὰ ἄνω φρονεῖν müsse, und V. 3. heißt es, schon jetzt sei die ζωή des Christen σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ Θεῷ verborgen bis zur Offenbarung Christi. Phil. 3, 20. heißt es, unser Wandel sei ἐν οὐρανοῖς, ἐξ οὗ καὶ σωτῆρα ἀπεκδεχόμεθα. Während derselbe Apostel 1 Kor. 15. so schön geschildert, wie das neue σῶμα aus dem alten hervorgehn solle, als der Halm, der aus dem Samenkorn aufsproßt, wenn es seine Hüllen abwirft, heißt es 2 Kor. 5, 2., das neue οἰκητήριον sei ἐν τοῖς οὐρανοῖς und werde ἐκ τοῦ οὐρανοῦ kommen, um das Sterbliche im alten σῶμα zu absorbiren (καταπίνειν) und dann eine neue Hülle zu bilden. Wie deutlich wird es hier, daß «in Gottes Allmacht, Bestimmung begründet seyn» und «im Himmel seyn» gleichbedeutende Ausdrücke sind. Daß zwei anscheinend einander aufhebende Vorstellungen, wie die: im Himmel ist unser Vaterland, und: auf der verherrlichten Erde wird unser Vaterland seyn, nebeneinander hergehen können und sich wechselseitig ergänzen, ohne sich auszuschließen, möchten wir auch aus der Art erweisen, wie in unserer Kirchensprache bis jetzt die Redensarten in Bezug auf Gestorbene neben einander hergehen: «Er ist eingegangen zu seines Herrn Freude» — «Gott gebe ihm eine sanfte Ruhe bis zum seligen Tage der Auferstehung.» Der Heide, welcher nur die letztere in unserer Kirche vernähme, würde meinen mit vollem Rechte daraus schließen zu dürfen, daß nach unserm Glauben unmittelbar nach dem Tode Psychopannychie eintrete, wer dagegen nur die erstere vernähme, daß unmittelbar nach dem Tode der vollendete Zustand da sei, nach welchem nichts mehr zu erwarten stehe. — Nach diesen Bemerkungen, kommen wir auf den Terminus οἰκουμένη μέλλουσα zurück. Unserer Ansicht nach ist, aus den angeführten Gründen, der Behauptung nichts entgegen, daß der Verfasser des Hebräerbriefs den Glauben seines Lehrers Paulus theilte, daß die irdische οἰκουμένη am letzten Ende im Zustande der Verherrlichung der Sitz der βασιλεία τοῦ Χριστοῦ seyn werde, obwohl wir andererseits auch nicht behaupten, daß dieß mit völliger Bestimmtheit aus diesem Ausdrucke geschlossen werden kann. — Gewiß hat diese Auffassung der ganzen Stelle viel-

mehr für sich als die von Bleek angenommene, wonach οἰκ. μελλ. die christliche Oekonomie überhaupt, die σωτηρία seyn soll, von der V. 3. die Rede war (περὶ ἧς λαλοῦμεν); diese sei insofern nicht von Engeln beherrscht, als «die Engel nirgends auf wesentliche Weise auf die Herbeiführung des Gottesreiches einwürken.»

V. 6. In einer rhetorischen ἐξεργασία, ähnlich der Röm. 10, 5. f. Eph. 4, 8. f. 5, 32. entwickelt der Verfasser an Ps. 8, 5—7., welche Stelle er buchstäblich (nur mit einer Abkürzung *) nach der LXX. citirt, daß, was er selbst der Gemeinde über die Erniedrigung Christi lehren wollte, daß der Menschensohn zwar tief erniedrigt gewesen unter die Engel, aber nur eine kleine Zeit, mit Herrlichkeit sei er sodann gekrönt und schließlich alles ihm unterworfen worden. Zwar sehe man auch jetzt noch nicht Alles ihm unterworfen, wozu es am Ende doch kommen müsse (Hebr. 10, 12. 13.), aber die Verherrlichung des tief erniedrigten Jesus sei doch schon eingetreten. Ueber die Art der Benutzung der alttestamentlichen Stelle s. Beilage I. Die unbestimmte Citationsweise ist nicht mit Koppe und Schulz daraus zu erklären, daß der Verfasser nur aus dem Gedächtnisse citire und daher den Ort der Schrift vergessen habe, das Gegentheil dürfte sich schon daraus schließen lassen, daß die Worte so genau der LXX. entsprechen, sicherer aber 1) daraus, daß, wenn dem Verfasser die Worte des Psalms so wohl bekannt waren, daß er sie so genau nach der LXX. citiren konnte, die Annahme sehr unwahrscheinlich ist, er habe nicht gewußt, daß die Stelle aus den Psalmen sei, und wollte man das hier annehmen, so doch gewiß nicht Kap. 4, 4. 2) daraus, daß auch Philo ähnlich citirt, wo er doch die Schriftsteller, aus denen er citirt gewiß kannte (s. Carpzov zu der Stelle), eben so die Rabbinen (s. Schöttgen z. d. St.), und apost. Väter, wie Clemens Rom. ep. I. ad Corinthios c. 15. 26. λέγει γάρ που. Daher sagen wir richtiger mit Theodoret: οὐ λέγει τὸ ὄνομα τοῦ εἰπόντος, ἅτε πρὸς ἐπιστήμονας τῶν γραφῶν διαλεγό-

*) Die Worte καὶ κατέστησας κτλ. V. 7. gehören nicht in den Text, sondern sind ein vervollständigendes Glossem aus der LXX.

μενος. Vielleicht wird auch in diesem Falle die Unbestimmtheit des Citats mit daraus erklärt werden können, daß dem Verf. dasselbe nur als eine Anknüpfung, als ein Substrat für seine eignen Gedanken dient. Eben so unbestimmt citirt Paulus in den ähnlichen Fällen Eph. 4, 8. 5, 14., und Christus citirt Joh. 7, 38., wo auch würklich nicht einmal eine bestimmte alttestamentliche Stelle vorliegt, ganz unbestimmt καθὼς εἶπεν ἡ γραφή. — Διαμαρτύρεσθαι, nicht mit Kuinoel in der laxeren Bedeutung canere zu nehmen, sondern die Stelle wird als ein Zeugniß der Schrift angeführt, wenngleich nicht im strengsten Sinne, vgl. μαρτυρεῖν 7, 17.

Bei Auslegung der Worte des Citats haben wir nur danach zu fragen, welche Bedeutung den Worten der Verfasser innerhalb des Gebietes seiner Anwendung giebt. Zuvörderst könnte man fragen, ob das τι die praestantia andeuten soll, oder die miseria. Böhme nimmt an, daß unser Vf. es in dem ersteren Sinne gefaßt habe, Kuinoel, daß es auch in Psalm 8. und 144, 3. so zu nehmen sei. Unserer Ansicht nach verbietet dieses in den Psalmstellen der Zusammenhang; aber auch abgesehen davon, setzt nicht nach alttestamentlichem Sprachgebrauche die Phrase «Gott gedenkt Jemandes» immer voraus daß er elend sei? vergl. z. B. זָכַר und פָּקַד neben einander Jer. 15, 15. Darum können wir auch nicht glauben, daß der Verfasser von dieser Auffassung abwich, zumal da ihn nichts dazu nöthigte. — Ob der Verfasser bei υἱὸς ἀνθρώπου an den Namen gedacht, den sich Christus gewöhnlich giebt? Es wäre möglich, aber gewiß darf man nicht mit Böhme sagen, dieser Terminus habe ihm die Veranlassung gegeben, gerade dieses Citats sich zu bedienen, richtiger wird dies von dem παρ' ἀγγέλους gesagt werden können.

V. 7. Hier haben die Ausleger die Abweichung der LXX. von dem hebr. Texte dadurch auszugleichen gesucht, daß sie den letzteren nach der ersteren auslegten. Calvin, Vitringa, Venema, Döderlein erklären βραχύ τι im Ps. temporal und אֱלֹהִים von den Engeln, wie dies letztere außer den LXX. auch der Targum, Jarchi, Aben Esra, Mendelsohn thun. Allein beide Erklärungen sind im Ps. unzulässig 1) we-

gen der Konstruktion des Verbi חִסֵּר *), 2) weil der Psalm, wie V. 6. und 7. zeigt, sich genau auf die Schöpfungsgeschichte bezieht, wo die Gottähnlichkeit ausgesprochen wird.

V. 8. 9. Nur von Wenigen ist die Anwendung, welche nunmehr von dem Psalmausspruch gemacht wird, richtig gefaßt worden. Der Psalm sagt, daß alles ihm unterthan seyn soll. Dieses *πάντα* wird hier ebenso wie 1 Kor. 15, 27. urgirt. In dieser Ausdehnung ist freilich das Wort noch nicht an ihm erfüllt, allein seine Erhöhung ist doch gewiß, als der Verherrlichte hat er seinen Geist ausgegossen (Apg. 2, 33.), ist schon jetzt über alle Engel erhaben Eph. 1, 21. 22. 1 Ptr. 3, 22., thront zur Rechten Gottes, bis daß er seine Feinde sich allzumal unterwerfe 10, 13. Dem Anfange nach sehen wir also jenes *πάντα ὑπέταξας* bereits erfüllt. Dazu kommt nun noch, was V. 10—18 weiter ausführt, daß jene temporäre Erniedrigung ihn eben erst zum Hohenpriester des N. B. machte. Mithin kann sie auch gar nichts Anstößiges haben.

V. 8. Hier ist einer der Fälle, wo *γάρ* anomal gebraucht scheint (s. S. 40.), indem man vielmehr dem nachfolgenden *δέ* gegenüber ein *μέν* erwarten könnte, weshalb Schulz «nun» übersetzt. Hätte man lebhafte dialogische Rede vor sich, so möchte man den elliptischen Gebrauch des *γάρ* annehmen: «aber dieser Spruch paßt ja nicht, denn» s. Viger S. 496., so

---

*) In וַתְּחַסְּרֵהוּ מְעַט מֵאֱלֹהִים darf nicht, wie es auch noch von den neuesten Interpreten der Ps. geschieht, מִ als Vergleichung genommen werden. Das מִן mit חִסֵּר verbunden bezeichnet das Objekt, an dem man Mangel leidet. So deutlich Pred. 4, 8. In אֱלֹהִים aber tritt hier die ursprüngliche Bedeutung dieses Plural hervor, der Begriff des Abstraktum „er ermangelt nur wenig der Gottheit." Richtiger nämlich als durch die Annahme eines ursprünglichen Polytheismus der Hebräer, richtiger auch als durch Annahme eines plur. maj., werden wir den alten Plural im Worte אֱלֹהִים als Bezeichnung des abstrakten Begriffs ansehn. „Die Art, das abstr. so durch den Plur. auszudrücken, scheint selbst noch älter und sinnlicher zu seyn, als die in der Sprache häufigere, für die abstr. das foem. sing. zu setzen," Ewald hebr. Gramm. S. 326. — Auf jene Konstruktion von חִסֵּר hat schon der scharfsinnige Kritiker de Dieu aufmerksam gemacht, welcher, abweichend von allen andern Erklärern übersetzte: egentem fecisti eum, und ebenfalls auf die Stelle Pred. 4, 8. sich berief; das מֵאֱלֹהִים hat freilich auch er supra angelos übersetzt.

bei Paulus Röm. 4, 2. Man könnte auch auf den Gedanken gerathen, von dem seit Apollonius bei Homer namentlich in Anwendung gebrachten Kanon hier Gebrauch zu machen, daß der begründete Satz dem zu begründenden durch eine Umstellung vorangeschickt werde: «Wir sehen ihm aber noch nicht alles unterworfen, wenn nämlich alles ihm unterworfen wird, so darf ja nichts ununterworfen bleiben.» Allein davon abgesehen, daß die Anwendung jenes Kanons bei Homer und andern Schriftstellern streng genommen nicht richtig ist (s. Thiersch, Gramm. S. 478. Hartung, griech. Partikeln I. 467.), so ist doch das Verhältniß der Sätze zu einander hier ein anderes, indem ja hier der zweite Satz mit *δέ* einen Einwand zu bezeichnen scheint. Soll *γάρ* rational erklärt werden, so sehe ich nur diesen Ausweg: das Citat sollte beweisen, daß die *οἰκουμένη μέλλουσα* ihm unterworfen sei, wie so liegt dies darin? Der Verf. urgirt *πάντα* — seinem Zwecke gemäß setzt er auch *τὰ πάντα*, nicht bloß «alles mögliche» sondern «die Gesammtheit» — dieses *πάντα* muß auch die *οἰκουμένη μέλλουσα* mit einschließen, und so bezieht sich das *γάρ* auf V. 5. zurück. — Welches sind aber die *οὔπω ὑποτεταγμένα*? Gewöhnlich wird gesagt: die Engel; allein nach Eph. 1, 21. 22. 1 Ptr. 3, 22. ist ja gerade mit der Erhöhung Christi auch die Erhöhung über die Engel gegeben, und zwar nothwendig, denn er sitzt ja zur Rechten Gottes. Was ihm jetzt noch nicht unterworfen sei ist aus 1 Kor. 15, 25. 26. zu bestimmen, vgl. die Auslegung von Hbr. 10, 13.

V. 9. Die Konstruktion hat hier Schwierigkeiten gemacht. Einige, wie Beza und Jak. Cappellus, glauben eine doppelte Synchysis annehmen zu müssen, so daß die eigentliche Wortstellung diese wäre: *βλέπομεν δὲ δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον τὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένον διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου.* Valckenaer will *διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου* sowohl mit *ἠλαττωμένον* als mit *ἐστεφανωμένον* verbunden wissen. Andere haben sogar die Lesart sollicitirt, Schulz hat wegen der unpassenden Stellung *Ἰησοῦν* aus dem Text entfernen wollen, Matthäi hier und V. 7. das *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον*, Semler das *ὅπως χάριτι θεοῦ — θανάτου.* Zu allen diesen Annahmen ist, wie

mir scheint, kein Grund vorhanden. Vorerst verständige man sich über die Stellung von Ἰησοῦν. Diese ist so wenig auffallend, daß sie vielmehr nothwendig ist. Es war vorher nur von dem Menschen oder Menschensohn im Allgemeinen (αὐτός) die Rede gewesen. Nun wird gezeigt, wie dies in der Person Jesu in Erfüllung gegangen. Man könnte in der That auf den Gedanken kommen, mit Beza, Mich., Storr anzunehmen, der Vf. habe unter dem ἄνθρωπος im Psalm den Menschen überhaupt verstanden, dem in Christo die Weltherrschaft verheißen und nun nachweisen wollen, daß in Christo, dem wahren Menschen, vorläufig die Erfüllung begonnen habe. Der erste Akk. τὸν δὲ βραχύ τι κτλ. hat nämlich an Ἰησοῦν sein Prädikat, zu dem man ὄντα od. εἶναι ergänzen kann wie Apg. 18, 29. (Matthiä, Gramm. §. 428.); wenn dies, so ist die Stellung von Ἰησοῦν die einzig angemessene: «Den eine kleine Zeit unter die Engel Erniedrigten (von welchem der Ps. spricht und der vorher nur durch αὐτός bezeichnet war) erblicken wir in der Person Jesu.» Gerade so hat es Luther gefaßt. Vgl. die Stellung, welche des Wohllauts, aber auch des Nachdrucks wegen Ἰησοῦς 7, 22. hat. Sollte statt des ὁρᾶν V. 8. hier mit Absicht βλέπειν gesetzt seyn, so wäre die eigentliche ihm zukommende Bedeutung erblicken zu urgiren*), welche hier ganz passend ist, Bengel: adspectus loquitur. Das βραχύ τι wird von Vielen bloß auf die letzte Leidenszeit bezogen. Allein nach V. 14. 16. 17. 5, 7. wird man doch sagen müssen, daß die ἡμέραι τῆς σαρκός damit gemeint sind. Das σάρξ καὶ αἷμα ist es, welches ihn unter die Engel erniedrigt. — Hat man nun die erste Hälfte des Satzes so wie wir übersetzt, so wird man auch διὰ τὸ πάθημα nicht mit ἠλαττωμένον verbinden können, sondern nur mit ἐστεφανωμένον, dogmatische Analogieen liegen dann in 5, 8. 9. 10, 12. 12, 2. Vielleicht erwartet man nun, daß der Satz διὰ τὸ πάθημα κτλ. als Bestimmungssatz durch den vorangeschickten Artikel τόν näher an Ἰησοῦν angeschlossen sei. Allein richtiger wird man diesen Satz parenthetisch fassen: «Als den Erniedrigten erblicken wir Jesum —

*) S. meinen Kommentar zur Bergpredigt S. 214.

und zwar wegen seiner Todesleiden gekrönt mit Herrlichkeit —». Bei dieser Fassung kann es nun auch nicht mehr auffallen, wenn wir hier ὅπως κτλ. an ἠλαττωμένον angeknüpft finden, welches außerdem solöcistisch seyn würde.

Neben χάριτι θεοῦ findet sich die dogmatisch interessante Lesart χωρὶς θεοῦ. Nach Origenes Zeugniß im Kommentar zu Joh. I, 1. wäre sie zu jener Zeit die verbreitetste gewesen, denn er erwähnt χάριτι θεοῦ als ἔν τισι ἀντιγράφοις befindlich, wogegen nach Hieronymus I. 2. in Gal. vielmehr absque Deo nur in quibusdam exemplaribus *). Nach ihr erklärt Theodoret an unserer Stelle. Häufig findet sie sich bei lateinischen Schriftstellern, bei Ambrosius, Fulgentius, Vigil. Taps., ebenso in einem cod. der syrischen Uebersetzung **). Bis an den Anfang des vorigen

---

*) Matthäi läßt auch hier gegen Origenes seinen Groll aus: fortasse repererat codicem vitiosum, malebatque argutari, quam pluribus inspectis codicibus interpretari.

**) So liest nämlich Tremellius in seinem Heidelberger cod. הו גיר ספר מהאלהא בטיבותה חלף כלנש טעם מירמ und danach die Pariser A. in 4to. und El. Hutter, auch sollen die orient. Nestorianer noch jetzt so lesen (La Croze, hist. du christian. des Indes I. 3. n. 64.) — wogegen Widmanstadius nach dem Wiener cod., die Antwerpner, Pariser, Londoner Polyglotte, Trost, Schaaf: ܗܘ ܓܝܪ ܐܠܗܐ ܒܛܝܒܘܬܗ ܚܠܦ ܟܠܢܫ ܛܥܡ ܡܘܬܐ „Denn Gott selbst hat nach seiner Gnade für alle Menschen den Tod erduldet." Wie ist der Uebersetzer zu dieser Uebersetzung gekommen? Durch einen von dem unsrigen abweichenden Text? Dies ist nicht glaublich, es müßte dann die ganze Struktur des Satzes ὅπως — γεύσηται verändert worden seyn. Ungleich größere Wahrscheinlichkeit hat die Annahme, daß diese Lesart ursprünglich dem syrischen Texte fremd war und erst durch ein aus dogmatischen Ansichten entsprungenes syrisches Glossem hineinkam. Hierauf leitet uns auch der Arabs Erp., welcher aus dem Syrischen übersetzt (indeß auch hie und da nach dem Koptischen korrigirt worden ist) und dennoch der lect. rec. folgt. Aus welchen dogmat. Ansichten aber mag jene Uebersetzung der Peschito entstanden seyn? Ich meine, am wahrscheinlichsten aus orthodoxen im Kampfe mit jener nestorianischen Lesart. Ueber die Interpolationen der Peschito hat Griesbach, comm. crit. in N. T. Pars II. p. 51. Einiges gesagt, aber auch nach Griesbach, Hug und Winer (de vers. N. T. syr. usu critico instituendo 1823.) müssen bis jetzt noch Semlers Worte (ad Wetstenii Prolegomena p.

Jahrhunderts herab vermißte man jedoch ein handschriftliches Zeugniß für diese Lesart. Da entdeckte zuerst 1723 Bengel zu seiner großen Freude jene ihm schon vorher so lieb gewordene Lesart in dem ihm mitgetheilten Uffenbach'schen Codex*) welcher sich gegenwärtig in der Nachlassenschaft von Christ. Wolf in der Gymnasialbibl. zu Hamburg befindet. Eine genaue Beschreibung jenes cod., welcher nur auf zwei Blättern die ersten und letzten Kap. des Hebräerbriefs enthält (cod. Uffenbach. 1. ap. Wetst. enthält die Apg., die Briefe und die Offenb. Joh.). hat Henke, Helmstädt 1800. herausgegeben. Das schätzbare Fragment, welches nicht wohl unter das zehnte Jahrh. herabgesetzt werden kann, ist der einzige bekannte Codex, welcher χωρὶς θεοῦ liest, ausgenommen, daß cod. 67. nach Alters Angabe dieselbe Lesart als ein Scholion von der zweiten Hand am Rande liest, Nov. Test. ed. Alter T. II. p. 519. Wiewohl nun unter diesen Umständen diese Lesart von Außen her schwach unterstützt ist, so hat dennoch Bengel ihr Patronat übernommen, indem, wie es scheint, der treffliche Mann hier ebenso wenig als bei der Stelle 1 Joh. 5, 7. die Anwendung des an sich richtigen kritischen Kanons von Schulz: lectio prae aliis sensum pietati praesertim monasticae alendae aptum fundens suspecta est (Proleg. in ed. N. T. p. LXI.) zugegeben haben würde. Sollte nun χωρὶς θεοῦ trotz der schwachen äußeren Begründung in Schutz genommen werden, so müßten sehr starke innere Gründe dafür sprechen. Es müßte 1) die vom Zusammenhange geforderte Lesart seyn, und 2) müßte die Substituirung des χάριτι θεοῦ aus dogmatischen Gründen leicht erklärbar seyn. Was nun das erstere betrifft, so ist es auffallend, daß Bengel selbst über den rechten Sinn geschwankt hat. In dem ersten prodromus nämlich, den er 1725. seiner Ausgabe des Buches von Chrysostomus de sacerdotio beifügte, gab er die Erklärung: filius hominis mortuus proinde ac si is non esset Deus, in dem prodromus von 1731 aber und im gnomon

289.) wiederholt werden: Syriacae translationis critica quasi historia adhuc desideratur.

*) Zwar hatte schon 1717 Wetstein jene Entdeckung gemacht, aber ohne daß Bengel es erfuhr.

schlägt er die Auffassung vor: ut praeter Deum sibi omnia vindicaret, welche nicht nur der Crusianer Chr. Schmid von ihm angenommen, sondern auch Henke. Ganz abweichend ist davon wieder die Erklärung der griechischen Interpreten, welche nach 1 Kor. 15, 27. erklären: «er ist für alle, außer Gott, gestorben», und zwar müßte man dann als Endzweck dieses Zusatzes «außer Gott» dies ansehen, den Umfang der versöhnenden Kraft Christi noch mehr hervorzuheben «für alles, was da existirt, nur Gott selbst ausgenommen.» Es ist aber auch noch eine vierte Auffassung möglich, eine Beziehung der Worte auf die ἐγκατάλειψις Matth. 27, 46. So Matthäi. Da nun die Ausleger in der Bestimmung des Sinnes jener Lesart so divergiren, so läßt sich gewiß nicht sagen, daß sie durch den Zusammenhang nothwendig gefordert werde. Es läßt sich aber auch nicht wahrscheinlich machen, daß χάριτι dem χωρίς aus dogmatischen Gründen substituirt worden sei. Es hätte dies aus Polemik gegen den Nestorianismus geschehen müssen, allein die Lesart χάριτι reicht weit über den Zeitraum dieser Streitigkeiten hinaus. Daher setzt denn auch Bengel im gnomon nach Besprechung beider Lesarten und nach Entscheidung für χωρίς noch hinzu: lectori tamen integrum est, rem amplius expendere.

Fragen wir nun nach der Entstehung der Lesart χωρίς, so ist die Beschuldigung zu erwägen, daß die Nestorianer oder nestorianisch gesinnte Kirchenlehrer die Urheber derselben seien. Den Theodoret beschuldigt dessen Marius Mercator, den Theodor von Mopsueste ein Scholion eines cod. Coislin. 19. bei Griesb. und Wetstein, die Nestorianer überhaupt Oekumenius und Theophylakt. Daß die Nestorianer, wie sie schon von der Synodus Diamperensis beschuldigt wurden, den Text des N. T. allerdings zuweilen verfälscht haben, zeigt 1 Kor. 5, 8., wo nur die nestorianischen Handschriften statt ἐν ἀζύμοις den Sinn von ἐν ζύμῃ ausdrücken und zwar aus dem Grunde, weil die Nestorianer mit den übrigen morgenländischen Christen beim Abendmahle sich des gesäuerten Brotes bedienten. Auch hätte den Nestorianern namentlich unsere Stelle nach dem gegenwärtigen Texte der Peschito entschieden mißfallen müssen, so daß sich auch daraus erklärt, warum die

nestorianisch Gesinnten unter den Alten und die jetzigen Nestorianer im Orient die Lesart χωρὶς θεοῦ vorziehen. Bei dem hohen Alter jener Lesart muß man indessen doch auf jene Ableitung derselben aus nestorianischen Ansichten verzichten, und alsdann frägt es sich, ob χωρὶς θεοῦ durch einen bloßen Schreibfehler aus χάριτι θεοῦ entstanden sei, oder ob es als Glossem in den Text gekommen. Die Vertauschung von ω und α bei den Abschreibern lag nahe, denn α wurde kompendiarisch durch die gerade Linie über dem Konsonant ausgedrückt, ω durch einen Cirkumflex, und diese Zeichen ließen sich leicht verwechseln. Weniger leicht läßt sich die Vertauschung des ς mit τι erklären, doch finden sich auch dafür Beispiele, vgl. σχήμασι mss. Ba. et Vi. statt σχήματι bei Herodian 2, 12, 3. Nach Henke's Ansicht stand ursprünglich weder die eine noch die andere Lesart im Text, vielmehr wurde zu ὑπὲρ παντός als Glossem χωρὶς θεοῦ hinzugefügt, und dieses von den Abschreibern mit dem bekannteren χάριτι θεοῦ verwechselt. Eher könnte man versucht seyn, der Griesbach'schen Hypothese beizutreten, daß zu dem οὐδὲν ἀφῆκεν αὐτῷ ἀνυπόταχτον die auf 1 Kor. 15, 27. gegründete Glosse χωρὶς θεοῦ hinzugefügt wurde und sich dann in unsern Vers verirrte.

Χάριτι θεοῦ hat mehrfache dogmatische Parallelen im N. T. z. B. Röm. 5, 15. Tit. 3, 7. — Der Gebrauch des Singular παντός, statt des Plural πάντων, quilibet omnes, ist als Idiotismus unsers Verfassers bezeichnet worden, s. S. 34., doch wohl nicht mit Recht; warum sollte nicht der Schriftsteller ebenso gut schreiben können: «damit er für Jedweden den Tod dulde,» wie: «damit er für Alle»? — Stand es nicht hier ebenso wie Matth. 13, 19. und Marc. 9, 49. in der Willkür des Schriftstellers, ob er den Singular statt des Plurals gebrauchen wollte? Vgl. z. B. Polybius I, 1, 4 παρορμῆσαι πάντα καὶ νέον καὶ πρεσβύτερον, zu welcher Stelle Schweighäuser bemerkt: singularis usurpatur, ubi numerum pluralem exspectasses, vgl. πᾶς τις öfter = ἕκαστος, z. B. Herodot, 1, 50; 3, 79., auch das bloße πᾶς wird bei Herodot 7, 197. von Einigen so erklärt. Origenes und Theodoret urgiren das Wort für die Universalität des Erlösungswerkes, indem der Erstere daraus folgert, daß

auch die Gestirnseelen und die Engel mit einzubegreifen seien; und liest man mit jenen Schriftstellern χωρὶς θεοῦ, so erscheint auch diese Folgerung als nothwendig.

V. 10—18. Und zwar ist diese kurze Erniedrigung bis zum Tode auch nothwendig gewesen, denn nur durch dieselbe hat er den Tod überwinden und ein barmherziger Hoherpriester werden können.

Nach unserer Ansicht enthält V. 10. die Thesis, welche im Folgenden weiter ausgeführt wird, und zwar in dieser Gedankenfolge: 1) Wollte Gott eine Gemeinde vieler verherrlichten Söhne stiften, so mußte derjenige Sohn, der ihnen die Bahn brach, durch Leiden verherrlicht werden. V. 10. 2) Als Söhne Gottes sind nämlich die, welche Christus geheiligt hat, ebensowohl anzusehen, wie er selbst. V. 11—13. 3) Das ἔπρεπε erweist sich daraus, daß die Menschwerdung nothwendig war, a) damit der Tod überwunden würde. V. 14. 15. b) damit Christus das volle Mitgefühl für die Menschheit hätte, welches bei einem Vermittler, Priester vorausgesetzt werden muß. V. 14—18.

Zweierlei Fragen sind hier in Beziehung auf die Konstruktion zu beachten: 1) auf welches Subjekt sich αὐτῷ beziehe? 2) ob dasselbe Subjekt auch bei ἀγαγόντα festzuhalten? Den einzigen Cramer *) ausgenommen, haben alle Neuere und auch fast alle Aeltere das αὐτῷ auf Gott bezogen. Nothwendig muß auch von Gott die Rede seyn, da der ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας als ein verschiedenes Subjekt erwähnt ist. Brochmann hat sonderbarer Weise αὐτῷ mit Entschiedenheit auf den Vater bezogen, aber gegen alle Grammatik von δι᾽ ὃν κτλ. an alles auf den Sohn. Zweifelhafter kann es erscheinen, ob auch bei ἀγαγόντα Gott das Subjekt sei, wie sehr viele angenommen haben, zuerst der auct. quaest. ad Antiochum und zuletzt noch Klee, welcher übersetzt: «es geziemte ihm, wegen dessen Alles, dem viele Söhne in die Glorie Führenden, ihren

*) Cramer giebt folgende gewaltsame Erklärung: „es war Christo, durch den alle Dinge sind, und um deßwillen alle Dinge sind, anständig, daß der, so viele Kinder zur Seligkeit zu führen beschlossen hatte (der Vater), den Herzog ihrer Seligkeit durch Leiden vollkommen machte." — Primasius, Hunnius, Dorschens beziehen sowohl αὐτῷ δι᾽ ὃν κτλ. als ἀγαγόντα auf Christum und erklären τελειῶσαι intransitiv sein Werk vollenden.

Heilsfürsten durch Leiden zu vollenden» — in der Erklärung folgt aber Klee auffallenderweise einer andern Auffassung. Gegen die Beziehung des ἀγαγόντα auf ἀρχηγόν kann man nicht sowohl anführen, daß dann vor πολλούς noch einmal der Artikel τόν erwartet werden würde, denn man könnte — wie schon Justinianus vorgeschlagen hat, welchem sich Bengel anschließt — annehmen, daß wir einen Appositionssatz haben, welcher des Nachdrucks halber vorangesetzt sei: «es geziemte Gott — als Einem, der viele Söhne zur Herrlichkeit führen sollte, den Anführer derselben u. s. w.» Wohl aber spricht das Pronomen αὐτῶν gegen diese Verbindung. Man ist auf diese Erklärung nur dadurch geführt worden, daß man statt des Akkusativs bei der Beziehung auf Gott den Dativ ἀγαγόντι erwartet hatte. *) Allein es steht in solchen Fällen ebenso bei dem Autor, ob er den Participialsatz in demselben Kasus als Apposition beifügen will, oder zum Prädikat machen, als es bei ihm steht, ob er die Prädikate des Infinitivs mit dem Kasus des Subjekts construiren will oder nicht; s. Bernhardy, Syntax S. 367., im N. T. Apg. 11, 12. 25, 27. Mit dem Infinitiv verbunden bezeichnet es genauer genommen nicht sowohl die Beschaffenheit Gottes an sich, als wie er sich bei dem τελειῶσαι verhalte. Ein Anakoluth ist dies mit nichten zu nennen, wie Kuinöl thut.

Erwägen wir nunmehr die Worte im Einzelnen. Πρέπειν bezeichnet nicht eine äußere ἀνάγκη, sondern eine bei der obwaltenden Beschaffenheit des Menschengeschlechts aus der Natur Gottes sich ergebende; ebenso verhält es sich mit dem ὤφειλε V. 17. und mit dem δεῖ Luc. 17, 25. 24, 26. u. A. — Αὐτός wie auch in der attischen Prosa = ἐκεῖνος. Den Relativsatz haben wir auf eben dieses Subjekt beziehen müssen, wir können jedoch nicht umhin zu bemerken, daß in dem Prädikate selbst eine Veranlassung liegt, es nicht auf den Vater, sondern auf den Sohn zu beziehen, nämlich in dem δι' οὗ; vom Vater als dem Urquell würde ἐξ οὗ gesagt werden müs-

*) Nach Carpzov und Michaelis soll „die Grammatik hier unzweifelhaft entscheiden, daß es auf Christum gehe," weil sonst nothwendig der Dativ stehn müßte.

sen, nach Röm. 11, 36. und 1. Kor. 8, 6., wo gerade das δι᾽ οὗ den Sohn vom Vater unterscheidet. Wollte man aus diesem Grunde die Beziehung auf den Sohn festhalten, so sehe ich indeß kein anderes Mittel als zu sagen: vor dem Relativ sei αὐτὸν τοῦτον ausgefallen, welche Annahme jedoch hier dem genau schreibenden Schriftsteller einen höchst unzulässigen Solöcismus aufbürden würde. Näher liegt es zu sagen, daß unser Verfasser auch hier, gleichwie er es V. 11. gethan, ἐξ οὗ gebraucht haben würde, wäre es ihm nicht um die Paronomasie mit δι᾽ ὅν zu thun gewesen. Dies höchst bedeutsame Prädikat Gottes bezeugt die Abstammung unsers Verfassers aus der paulinischen Schule. Nur Paulus unter den Aposteln kennt den Zeit und Ewigkeit umspannenden Gedanken: Gott ist das Ziel aller Wesen. Die Itala hat statt propter quem mit gleichem Sinne: pro quo. Und warum fügt der Verfasser gerade dieses Prädikat hinzu? — aus demselben Grunde, welcher Röm. 11, 36. stattfindet. Dort nämlich bezeichnet es Gott als den autonomischen Urheber der ganzen Weltentwickelung nach Anfang, Mitte und Ende. So zeigt auch hier das Prädikat an, daß der, welcher der Urgrund und das Ziel der geschaffenen Wesen ist, auch die weisesten Rathschläge zu ihrem Heile zu fassen im Stande sei. — Die πολλοὶ υἱοί stehen dem einen υἱός gegenüber, derselbe sollte nicht allein zur δόξα geführt werden, ähnlich wie es Hebr. 11, 40. heißt, daß die Altväter nicht allein zu Gott geführt werden sollten. Die δόξα ist die in dem regnum gloriae, Röm. 5, 2. 8, 18. Kol. 1, 27. 2 Tim. 2, 10., welche das Christo Gleichwerden mit in sich befaßt 1 Joh. 3, 2. — Eine schwierige Untersuchung liegt uns nun aber ob in Betreff des Part. Aor. ἀγαγόντα. Ganz verbreitet ist unter uns die Uebersetzung: «der Viele führen sollte» — und durch den Zusammenhang wird man darauf geleitet werden. Die Grammatik fordert indeß zunächst dazu auf, die Bedeutung der Vergangenheit auszudrücken, denn unter allen modis des aor. ist nächst dem Indik. diese Bed. dem Part. am meisten eigen. Daher denn auch die Itala: multis filiis in gloriam adductis, die Vulg.: qui adduxerat, ebenso die Peschito, der Araber, Luther und auch de Wette: «da er — führete,» wel-

ches jedoch nicht nothwendig die Vergangenheit ausdrückt. *) Die reine Vergangenheit anzunehmen hat nun unüberwindliche Schwierigkeiten. Man könnte alsdann nicht an die neutestamentlichen υἱοὶ denken, sondern nur, wie Este, Justin., Braun gethan, an die alttestamentlichen Frommen. Allerdings werden nun auch diese am Schlusse von Kap. 11. dargestellt als Eine Reihe bildend mit den neutestamentlichen Vollendeten, doch dürften diese hier keineswegs ausgeschlossen seyn, ja vorzugsweise müßte von ihnen die Rede seyn, da Christus als ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας αὐτῶν bezeichnet wird. Will man die Bedeutung der Vergangenheit retten, so läge nun am nächsten die Handlung nicht als einen actus transiens, sondern immanens zu fassen, und auf das zu beziehen, was Gott πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου in seiner Anschauung als vollendet sah. Die zwei vornehmsten Stellen, welche man hier vergleichen könnte, wären die Aoristen in Eph. 2, 5. 6. und in Röm. 8, 30. Mit Beziehung auf die zuletzt genannte Stelle sagt noch Kuinöl: verte: quia ducere decreverat, und ebenso Grotius, Limborch, Schlichting. Allein jene Auffassung der Stelle im Briefe an die Epheser ist unzulässig, die im Briefe an die Römer kann hier nicht wohl verglichen werden, da dort durch die vorangegangenen Aoristen προέγνω und προώρισε die Beziehung der nachfolgenden auf ein immanentes Faktum vor der Geschichte deutlich wird, hier dagegen gerade das Verbum ἄγειν von selbst mehr auf ein in der Zeit eintretendes hindeutet. So müßten wir uns nun also dazu wenden, den Kanon in Anwendung zu bringen, daß der Aorist de conatu gebraucht sei. Kuinöl hat unpassender Weise diesen Kanon mit der vorhergenannten Erklärung in Verbindung gesetzt: verba autem saepius etiam ita poni,

*) Unter allen Auslegern hat das Wort grammatisch am genauesten erwogen Coccejus, er rügt es, daß man auch zu seiner Zeit gewöhnlich „da er führen wollte" übersetze, ohne den Beweis aus der Grammatik zu führen; wenn er sich indeß am Ende dafür entscheidet, den Begriff der Vergangenheit streng fest zu halten, so hat wohl das dogmatische Interesse bei ihm den Ausschlag gegeben, zu zeigen, daß auch die alttestamentlichen Frommen in der Anticipation des Messias eben sowohl Gotteskinder werden konnten, wie die Christen.

ut voluntatem indicent, tralatitium est. Jener Kanon ist nun aber von den ältern Rhetorikern Flacius, Glassius und auch noch von Elsner, Observ. I., Kuinöl und Winer in jenem Abschnitte der zweiten Ausg. der Grammatik, welcher in der dritten Ausg. ausgelassen ist §. 31., und wozu schon Winers Exkurse S. 80. Berichtigung geben, viel zu weit ausgedehnt worden. Die Beispiele aus den Klassikern reduciren sich auf das Präs. und Imperf., welchen temporibus auch nicht bloß im Griechischen, sondern in allen Sprachen diese Bedeutung natürlich ist, da sie unvollendete Handlungen bezeichnen *), vom Aorist dagegen ist noch kein Beispiel nachgewiesen, s. Elsner a. a. O., Valckenaer zu Eurip. Phoen. v. 1407., Buttmann zu Sophokles Philoctet. v. 444. und 1341., Schäfer appar. ad Demosth. I. p. 337. Läßt sich der Kanon de conatu nicht in Anwendung bringen, so empfiehlt sich vielleicht mehr die dem Aorist eigenthümliche Bedeutung des «Pflegens.» Ein sehr annehmlicher Sinn entstände, wenn wir übersetzen dürften: cuius est adducere, so daß man dann die alttestamentl. und neutestamentl. Gottessöhne zusammenbegreifen müßte. Dagegen erhebt sich nun aber einerseits die dogmatische Schwierigkeit, daß doch wohl ohne Zweifel hier ein kausales Verhältniß zwischen dem *υἱὸς ἀρχηγός* und jenen *υἱοὶ πολλοί* statt finden soll, und daß man sich daher doch wohl nicht andere als neutestamentliche denken kann; andererseits drückt streng gefaßt der Aorist auch nicht das aus, was wir «pflegen» nennen, indem dafür der Grieche lieber *φιλεῖν, χαίρειν, ἐθέλειν* gebraucht, sondern es verhält sich damit so, daß der Grieche sich lebhaft die Vergangenheit vergegenwärtigt, in welcher gewisse Ereignisse öfters vorgekommen sind, daher denn auch im Griechischen in Sprüchwörtern, wo wir das Präsens gebrauchen, der Aorist gebraucht wird, vgl. z. B. *Ἀρσενίου Ἰωνιά* ed. Walz 1832. p. 185. Aehnlich Iliade 3, 33—35. (daſ-

*) Zu Virgils Aen. XII., 393. ipse suas artes, sua munera, laetus Apollo augurium citharamque dabat etc. sagt Servius: vera lectio est dabat, nam non dedit, und so erklären denn die Interpp. dort das Imperf. durch dare volebat, denn Japis wollte jene Künste nicht annehmen, sondern verlangte statt dessen die Arzeneikunst.

selbe ist bei arabischen Sprüchwörtern der Fall, vgl. auch Thiersch Grammatik S. 291. 2.). Nach dieser strengen Fassung würde denn doch hier das ἄγειν εἰς δόξαν sich vorzugsweise auf ein Vergangenes beziehen. Bei so bewandten Umständen scheint kaum etwas Anderes übrig zu bleiben, als ohne alle weitere Rechtfertigung eine permutatio temporum anzunehmen, nach der ἀγαγόντα statt ἄγοντα oder ἄξοντα stehe; so begnügt sich Beza mit der Bemerkung: ipsa sententia ostendit significari actum praesentem, non praeteritum, auch Bleek sagt nicht mehr, und Schlichting ist so dreist, sogar ἄγοντα als Lesart anzugeben. Als das Richtige erscheint vielmehr dieß, daß das part. aor. mit dem aoristischen verb. finit. verbunden die Bedeutung der Vergangenheit verliert und das gleichzeitig mit demselben Geschehende ausdrückt, wodurch denn an unserer Stelle der Sinn herauskommt: «da er führen wollte, adducendo.» Aufs Deutlichste wird dieses klar aus der Stelle Euripides Phoen. V. 1519. τᾶς ἀγρίας ὅτε δυσξύνετον ξυνετὸς μέλος ἔγνω σφιγγὸς, ἀοιδοῦ σῶμα φονεύσας. Oedipus hat nicht das Räthsel gelöst, nachdem er die Sphinx getödtet, sondern indem er sie tödtete. Ebenso Euripid. Medea V. 434. Es hat diesen Gebrauch Hermann erläutert ad Viger. p. 774. Neutestamentliche Beispiele sind Apg. 19, 29 Luc. 1, 9. 9, 20. 1 Tim. 1, 12.

Ἀρχηγός (12, 2. Apg. 3, 15. 5, 31.) soviel als Urheber Jos. antiq. 7, 9. 4. πολλῶν ἀρχηγὸν κακῶν; Diodor Sic. 5, 64. μεγάλων ἀγαθῶν ἀρχηγούς. Ueber τελειοῦν, s. Beilage II, und über die τελείωσις durch die παθήματα die Erklärung von 5, 8. und 9. Die socinianische und arminianische Exegese findet — recht eigentlich im Geiste des neueren Rationalismus — den Kausalzusammenhang der τελείωσις Christi und der πολλοὶ υἱοί in dem Beispiele der Standhaftigkeit, welches den Christen gegeben werden sollte, da auch sie viele Leiden würden ertragen müssen, s. Schlichting, Grotius, Limborch, auch Episcopius in s. Kommentar zu Offb. 2, 8., wo er ausführlich unsere Stelle behandelt. Eben so ist die Restriktion von τὰ πάντα auf quae ad salutem pertinent eine socinianisch-arminianische Reduktion des umfassenden Begriffs, welche nicht einmal

durch Eph. 3, 9. gerechtfertigt werden kann, noch viel weniger durch Röm. 11, 36., worauf sich Grotius beruft.

V. 11. Das γάρ weiset zurück auf υἱοί, es soll gezeigt werden, warum die Erlösten mit dem Erlöser den gleichen Namen führen; aber zweifelhaft kann man nun seyn, ob dieß dadurch erwiesen werde, daß der Messias an ihrer Niedrigkeit Theil genommen, oder dadurch, daß sie, indem sie durch ihn geheiligt und zu Söhnen gemacht worden, an seiner Hoheit Theil genommen. Im erstern Falle wird man ἑνός auf Adam beziehen müssen, wie Justinian, Hunnius, Carpzov u. A., oder aus Rücksicht auf V. 16. auf Abraham, wie Bengel, Michaelis, Chr. Schmid, oder man wird ἑνός mit Calvin als Neutrum nehmen: ex una massa; im andern Falle wird man es mit den griechischen Exegeten auf Gott beziehn. Eben so wird man im ersten Falle οὐκ ἐπαισχύνεται darauf beziehen, daß der Messias an der Niedrigkeit seiner Brüder Antheil genommen, im andern Falle darauf, daß sie durch ihn erhöht worden. Die Gründe, welche Bengel, Michaelis für die erste Ansicht anführen, sind weniger wichtig, aber wohl der aus dem ersten Citat in V. 13., wodurch doch erklärt werden soll, daß der Messias in einem ähnlichen menschlichen Kindesverhältnisse zu Gott gestanden, wie die Erlösten. Dennoch kommt zu Vieles zusammen, als daß wir uns nicht für die zweite Auffassung entscheiden sollten. Darauf scheint schon τέ — καί zu führen, denn bei genauem Gebrauch desselben erscheint das erste Wort als Hauptbegriff, so daß die Formel so viel sagt als: «nicht nur dieses — auch jenes,» so auch im Lateinischen amoque et laudo, Terenz Hecyra III. 5, 38., praeter aequumque et bonum Adelph. I, 39. s. Hartung, Partikellehre I, S. 98. Ferner erklärt sich dann οὐκ ἐπαισχύνεται besser, denn dieß deutet doch darauf hin, daß die Menschen nunmehr eine Würde erlangt haben, so daß der Sohn Gottes durch die Bruderschaft sich nichts vergiebt. Dazu kommt, daß doch erst V. 14. als eine Folge des Vorhergehenden die Theilnahme des Erlösers an der niedrigen Menschheit erwähnt wird. Endlich ist zu berücksichtigen, einerseits daß der Name υἱοὶ θεοῦ doch nach sonstigem neutest. Gebrauch stets die durch Christum

erworbene Würde anzeigt, andererseits daß an den Stellen, wo sonst Christus «der Bruder der Erlösten» heißt, dieses mit Bezug darauf gesagt ist, daß Gott sein und ihr Vater ist, Joh. 20, 17. Matth. 12, 50. Röm. 8, 29. Was ist nun aber zu dem erwähnten Citat V. 13. zu sagen? Ich kann nur annehmen, daß es nicht sorgfältig gewählt sei, indem es eigentlich in jene andere Ideenreihe gehört; aber auch wenn bewiesen werden sollte, daß der Messias wahrer Mensch gewesen, wird man sagen, daß sich hätten passendere alttestamenl. dicta anführen lassen, als dieses. Vielleicht wurde auch dieses Allegat nur dadurch veranlaßt, daß der Verfasser eigentlich jene zweite Stelle aus Jes. Kap. 8, 18., welche ganz hieher paßt, anzuführen beabsichtigte, und da nun diese aus Jes. 8, 17. entlehnte Stelle auch einigermaßen Anwendung litt, auch hier die Anführung dieser voranschickte *). Es ist merkwürdig, daß gerade derjenige Schriftsteller, welcher Kap. 1. die übermenschliche Würde des Erlösers in so erhabenen Ausdrücken beschrieben, nun auch die Gleichheit der Erlösten mit ihm so hervorhebt, wozu aber schon Christus selbst (Joh. 20, 17 Matth. 12, 50.) Befugniß ertheilt hat. Die Kirche hat sich durch Ehrfurcht abhalten lassen, sich des Brudernamens öfter zu bedienen; am häufigsten gebraucht ihn die Brüdergemeinde in ihrer asketischen Terminologie, vermöge der Tendenz von Zinzendorf, den Heiland den Seinigen möglichst nahe zu bringen. Es ist dieß ein höchst merkwürdiger Zug der christlichen Lehre und eine Quelle ihres unerschöpflichen Reichthums, daß sie so ungeheure Gegensätze, wie «unser Bruder und unser Gott» in ihren Dogmen vereinigt. Auch ist auffallend, daß die rationalistische Dogmatik nicht öfters diesen Ausspruch für sich angewendet hat. Baumgarten-Crusius hat das bedeutungsvolle Wort als Motto seiner Einleitung in die Dogmatik vorangestellt.

Ueber den Terminus ἁγιάζω s. Beilage II. Nicht an sich, nur als ἁγιαζόμενοι haben die Gläubigen auf den Brudernamen Anspruch, wie er ihnen auch Röm. 8, 29. nur er-

---

*) Eine ganz eigene Ansicht über dieses Citat stellt Schöttgen auf, und zwar eben um dasselbe mit der Tendenz des ersten und dritten mehr in Uebereinstimmung zu bringen.

theilt wird, insofern sie σύμμορφοι τῆς εἰκόνος αὐτοῦ sind. — Das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ wird, gleichwie andere umfassende Ausdrücke der Schrift, bald in engerer, bald in weiterer Beziehung gebraucht, welchen allen indeß Ein Grundbegriff unterliegt, zu dem sie sich wie koncentrische Kreise verhalten. Dieser Charakter der Schriftsprache, nach welchem ein einziges Wort ein so großes Stadium durchmißt und, je nach der Anwendung bald einen minder vollen, bald einen reicheren Gehalt hat, mag dem formalistischen Dogmatiker eben so wie dem Sprachmeister unangenehm seyn, da ihm an den Unterschieden mehr als an der Einheit liegt, für die religiöse Anschauung und tiefere Spekulation liegt aber ein großer Reiz darin, die Einheit der Idee in der Einheit des Wortes anzuschauen. So ist der Kern und das Centrum des Begriffs υἱὸς θεοῦ in Christo gegeben, seine υἱότης spiegelt sich aber in vielfacher Abstufung in seinen Brüdern ab. Paulus bezeichnet Apg. 17, 28. mit dem Dichterworte alle Menschen als Gotteskinder, im volleren Sinne kommt der Name denen zu, welche der Sohn κατ' ἐξοχὴν zu Söhnen gemacht hat Gal. 4, 4—6. Joh. 1, 12., Johannes gebraucht aber dasselbe εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ und ἐκ τῆς ἀληθείας auch von denen, in welchen — nach der Schulterminologie zu reden — nur die gratia praeparans thätig ist, wer Sinn für die Wahrheit hat, bevor er zu Christo kommt, ist ein werdendes Gotteskind im tieferen Sinne (Joh. 3, 21.) Joh. 8, 47. 18, 37. 1 J. 4, 6. Vgl. über den Begriff υἱὸς θεοῦ meinen Kommentar zur Bergpredigt S. 108. ff., und s. auch oben S. 125.

V. 12. 13. Die ersten zwei Citate sind, mit ganz geringer Umänderung, aus Ps. 22, 23. und Jes. 8, 17. entlehnt (das letztere haben die älteren Ausleger mit Unrecht für ein Allegat aus Ps. 18, 4. angesehen); das dritte aus Jes. 8, 18. Ueber das Verhältniß der alttestamentl.. Stellen zu der Beziehung auf Christum s. Beilage I. — Was die letzte Stelle Jes. 8, 18. betrifft, so nimmt man gewöhnlich an, der nervus probandi liege darin, daß das Kindesverhältniß ebenso wie das Bruderverhältniß die Einheit der Natur darthue, mithin, daß die παιδία Kinder Christi seien. Vielmehr wird man τὰ παιδία als Bezeichnung der υἱοὶ θεοῦ anzusehen

haben, welche Christo als dem Erstgebornen überwiesen sind und die er daher hier in engem Zusammenhange mit sich erwähnt.

V. 14. Während das ἔπρεπε V. 10. ohne weitere Motivirung hingestellt war, werden nunmehr die Motive davon angegeben. Man kann sagen, daß es zweie sind, von denen das erstere im Vordersatze in ἐπεί liegt, das zweite in dem Finalsatze mit ἵνα. Indeß stellt sich sofort das zweite als das Hauptmotiv heraus, indem die Menschwerdung nur die Erduldung des Todes möglich macht. Es verhält sich also etwa mit diesem ἐπεί und ἵνα wie mit dem doppelten ἵνα Röm. 5, 20. 21., wo nach unserer Ansicht ebenfalls der erste Satz mit ἵνα die Bedingung ausspricht, unter welcher nur der zweite Satz mit ἵνα realisirt werden konnte; noch entsprechender ist V. 17. das Verhältniß des ὅθεν ὤφειλεν zu dem Finalsatze ἵνα γένηται. Es kann Wunder nehmen, daß 1 Tim. 2, 5. Christus, wo er als μεσίτης θεοῦ κ. ἀνθρώπων erwähnt wird, nur ἄνθρωπος heißt, allein auch dort hat dieß den Grund in der gleich nachfolgenden Erwähnung des Versöhnungstodes. — Wir müssen daher auch der von Calov als socinianisch bezeichneten Glosse von Grotius beitreten, daß σάρξ und αἷμα hier nicht bloß die Menschennatur anzeigt, sondern insbesondere das παθητὸν καὶ φθαρτόν. Dieß fordert jedoch auch hier nicht bloß der Zusammenhang, sondern überhaupt der Gebrauch des Terminus; diese Materialität, welche aus Fleisch und Blut besteht, ist das Vergängliche Matth. 16, 17. 1 Kor. 15, 50. Gal. 1, 16. Ephes. 5, 12. Christus hat auch jetzt noch in der Verherrlichung ein σῶμα Phil. 3, 21., aber die Tage seiner σάρξ sind vorüber Hebr. 5, 7. — Das Perf. κεκοινώνηκε nicht mit Bengel zu erklären: respectu majoris partis, quae jam vixerat, tempore testimonii in Psalmo editi, vielmehr nach der eigentlichen Bedeutung des Perf. Bezeichnung des Zustandes, welcher aus der Handlung des κοινωνεῖν hervorgegangen. Ueber die Konstruktion mit dem gen. rei s. S. 35. Καταργεῖν ein echt paulinischer Ausdruck, welcher sich in den mannichfachsten Wendungen 25 Mal in den paulinischen Briefen findet, sonst aber — außer Luc. 13, 7., wo es in sinnlicher

Bedeutung vorkommt — nur an unserer Stelle. In Luc. 13, 7. heißt es in sinnlicher, überall sonst in geistiger Bedeutung der Würksamkeit berauben (ἀεργὸν ποιεῖν) *).

Ebenso schwierig als wichtig ist die Entwickelung der diesem Ausspruche zum Grunde liegenden Gedanken. Wir theilen den Inhalt, indem wir drei Fragen aufwerfen; 1) In wiefern hat Christus durch seinen Tod den Tod zu nichte gemacht? 2) In wiefern hat er durch seinen Tod den Teufel zu nichte gemacht? 3) In wiefern heißt der Teufel der Machthaber des Todes?

1) In wiefern hat Christus durch seinen Tod den Tod zu nichte gemacht? Oder, daß wir den Gedanken in dem derbsten aller Oxymora aussprechen, in welches ihn Luther in dem Osterliede von 1524. gekleidet hat: Was will der wunderbare Jubel der Christen: «die Schrift hat verkündet das, wie Ein Tod den andern fraß: ein Spott aus dem Tod ist worden! Hallelujah!»? **) — Fragen wir die Theologie des letzten Decenniums des vorigen Jahrhunderts, so erhalten wir eine ebenso dünne als deutliche Antwort, deren Nachhall sich bei Kuinöl findet: durch die Auferstehung Christi ist es aufs Deutlichste bewiesen, daß es ein jenseitiges Leben giebt — dieß wird als der dogmatische Gehalt angegeben, und das Uebrige in unserm Ausspruch als bewußte oder unbewußte jüdische Einkleidung angesehen; schon Gro-

*) Beza zu Röm. 3, 31. führt an — ohne jedoch eine Stelle anzugeben — Gregor von Nyssa habe das Wort als ein ungriechisches, von Paulus gebildetes, bezeichnet. Er meint wohl ohne Zweifel die Stelle in der schönen Rede des Kirchenvaters über 1 Kor. 15, 27. Opp. II. ed. Par. p. 19. Indeß, dort spricht Gregor nicht von der eigenthümlichen Bedeutung von καταργεῖν, sondern von ὑποταγή. Wenn er indeß auch jene Meinung ausspräche, so könnte man darauf nichts geben, denn er hat dort von mehrern Worten behauptet, daß sie vom Apostel in eigenthümlicher Bedeutung gebraucht seien, von denen dieß erweislich falsch ist, s. meine Beiträge zur Spracherklärung des N. T. S. 27. Καταργεῖν findet sich bei den Klassikern, z. B. Eurip. Phoen. v. 760. in demselben Sinne wie bei Paulus.

**) Schon Chrysostomus in homil. XI. ad Rom. kennt dieses Oxymoron: θανάτου γὰρ θάνατος ὁ θάνατος αὐτοῦ γέγονεν. Der barocke Ausdruck Luthers: „wie ein Tod den andern fraß" gründet sich auf Jes. 25, 8. und 1 Kor. 15, 55.

tius erzählt hiebei von jüdischen abergläubischen Sagen über den Todesengel Sammael, danach Wetstein, Michaelis u. A. Eigenthümliche Ideen über die den Reden Christi und der Apostel bei θάνατος zum Grunde liegende Superstition hat Bretschneider zu verbreiten gesucht, zunächst in der Zeitschrift für Christenthum und Gottesgelahrtheit in den Aufsätzen B. 7. H. 4. und B. 8. H. 3., dann im Lexikon, in der Dogmatik B. 2. S. 301. u. s. w. Die Apostel sollen den natürlichen Tod als etwas Gutes und Naturgemäßes angesehen haben und unter θάνατος nur den ewigen Seelenschlaf im Hades verstehen, welcher durch Adams Sündenfall über alle Seelen gekommen, so daß Christi und der Apostel Verdienst in der Aufhebung dieser Superstition besteht, und zwar — vermöge der damaligen Unfähigkeit des Volkes, es besser zu fassen — vermittelst einer minder bedenklichen Superstition, nämlich der, daß der Kreuzestod Christi den Gläubigen aus dem Hades befreie. — Einen umfassenderen Gehalt als die neuere Theologie hat schon die socinianische und arminianische dem Ausspruche gegeben. Nach Schlichting hat Christus durch seinen Tod Tod und Teufel besiegt, 1) insofern auf den Tod die Erhöhung folgte und er im erhöhten Zustande den Satan völlig niederzukämpfen vermag; 2) insofern auf den Tod Christi die Auferstehung und Verherrlichung folgte, und durch diesen höchsten Beweis der Wahrheit des Evangeliums die Menschen dahin gebracht wurden, sich Christo zu ergeben und so der Herrschaft Satans sich zu entziehen. Nach Limborch ist jene Ueberwindung von Tod und Teufel bewürkt worden, 1) insofern der Tod Christi als Bundesopfer den Glauben überhaupt stärkt, 2) insofern der Tod Christi die Schuld aufhebt, 3) insofern auf den Tod die Erhöhung folgt, vermöge deren Christus das Reich der Sünde und des Todes stürzen kann. Die kirchlichen Dogmatiker zählen mehrfache Punkte vereinzelt auf, z. B. Gerhard, loc. theol. T. XVII. p. 48.: liberavit nos a morte, 1) timorem mortis in nobis extinguendo, 2) mortem in aliquid melius commutando, 3) in media morte vivifica consolatione nos sustentando, 4) corpus nostrum suscitando. — Bevor wir zeigen, wie — nach unserer Ansicht — Christus den Tod zu

nichte gemacht, erörtern wir die Frage, worin das Zunichtemachen des Todes durch Christum bestehe. Dabei ist zunächst auf Sach- oder auch zugleich Wortparallelen zu verweisen: die vornehmste ist 2 Tim. 1, 10. *καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου*, sodann 1 Kor. 15, 55. Offenb. 1, 18. 20, 14. 21, 4., womit aus Johannes die Stellen zu verbinden, in denen es heißt, daß es für den Gläubigen keinen *θάνατος* mehr gebe Joh. 5, 24. 8, 51. 52. 11, 25. Es ist nun einerseits zu bemerken, daß im Zusammenhange unserer Stelle *θάνατος* nur den leiblichen Tod bezeichnen kann, andererseits aber, daß weder hier noch in den johanneischen Stellen von einer Aufhebung des Akts des physischen Sterbens die Rede seyn kann, denn dem bleiben auch die Gläubigen unterworfen, weshalb denn auch V. 15. nur von der Aufhebung der Furcht vor dem Tode und der Knechtschaft unter den Tod die Rede ist. Entschieden beweisend dafür, daß in Christi Sprache «sterben» nicht «dem physischen Tode entgehen» heißt, sind theils Joh. 11, 25. *ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ, κἂν ἀποθάνῃ, ζήσεται*, theils Joh. 11, 4., wo der Herr zuerst von der Krankheit des Lazarus gesagt hat, sie sei *οὐ πρὸς θάνατον*, und dessen ungeachtet bald darauf erklärt: *Λάζαρος ἀπέθανεν*. Auch bezeichnet der 2 Tim. 1, 10. gebrauchte Ausdruck *καταργεῖν τὸν θάνατον* genau genommen nur ein Unwürksammachen (*ἀεργὸν ποιεῖν*), und als der positive Akt Christi wird angegeben die *φανέρωσις* der *ζωή* und *ἀφθαρσία*, welche *φανέρωσις* hier eine Bewürkung und nicht bloß eine Belehrung ist *). *Ζωή* und *ἀφθαρσία* verhalten sich aber hier wieder so zu einander, daß das erstere causa ist, daher auch vorangestellt, das andere effectus, die *ζωή* ist nämlich die *ὄντως ζωή* 1 Tim. 6, 19., welche den Tod überwindet, man beachte den merkwürdigen Ausdruck 2 Tim. 1, 1. *κατ' ἐπαγγελίαν ζωῆς τῆς ἐν Χριστῷ*, wo *ζωή* zunächst

*) Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 342.: „2 Tim. 1, 10. hat es nicht eigentlich damit zu thun, das Verdienst Jesu um die Lehre von der Unsterblichkeit darzulegen, sondern, wie Jesus die Befreiung vom Tode und Schattenreiche erworben habe, und wie fie das Evangelium diese allenthalben verkündige."

das geistige Leben in Christo bezeichnet, dann aber, worauf ἐπαγγελία schliessen läßt, wahrscheinlich auch das ewige mit umfaßt. Diese ζωή ist mithin das βασιλεύειν ἐν ζωῇ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ Röm 5, 18., vergl. δικαίωσις ζωῆς Röm. 5, 21., ἡ χάρις βασιλεύσει διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον. Daher denn auch Joh. 5, 29. appositionsweise ἀνάστασις τῆς ζωῆς verbunden, gegenüber dem ἀνάστασις κρίσεως. Hiermit stimmt denn auch völlig überein, wenn es Joh. 5, 24. heißt: «der Gläubige sei schon jetzt zum Leben durchgedrungen,» und Joh. 4, 14. «Christus gründe einen Quell im Innern, dessen Wasser ins ewige Leben fließe.» Desgleichen wenn Joh. 6, 33. 40. 41. 44. 50. 51. von dem Lebensbrote, welches Christus giebt, gesagt wird: «daß es eine ins ewige Leben bleibende Speise sei, und daß, wer davon esse, in Ewigkeit leben werde.» So dürfen wir denn also als Resultat aufstellen: das καταργεῖν τὸν θάνατον durch Christum besteht darin, daß er ein den Tod überwindendes wahres Leben im Menschen gründet, welches jenseits zur Vollendung gedeiht. Da nun aber dieses Leben keinesweges bloß durch den Tod Christi im Menschen begründet wird, so kann auch nicht ausschließlich dem Tode Christi die den Tod überwindende Kraft zugeschrieben werden, sondern nur vorzugsweise, weshalb sich denn unsere Frage so stellt: welches Moment kommt in dem ganzen Umfange der Würksamkeit Christi zur Erwerbung der ζωὴ αἰώνιος für die Menschen seinem Tode zu? Unsere Antwort ist: vermöge der in ihm wohnenden Gottesfülle hat der Tod nur so viel Macht über Christum, als er ihm gestatten will, das Princip der Todesüberwindung aber hat das Haupt auch seinen Gliedern mitgetheilt. Οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ θανάτου sagt Petrus von Christo Apg. 2, 24. Der Erlöser erklärt von sich selbst: er habe Macht, sein Leben aufzugeben und wieder zu nehmen, Joh. 10, 17. 18. *), und dasselbe liegt auch in Joh. 2, 19.

*) Es scheint mir, daß Lücke in seinem Kommentar diese Stelle nicht ohne Willkühr erklärt hat. Ich sehe keinen Widerspruch darin, wenn sonst die Auferweckung Christi dem Vater zugeschrieben wird, und hier dem Sohne; wird doch auch die Auferweckung der Christen bald dem Vater, bald dem Sohne zugeschrieben.

Vermöge dessen behaupten wir, daß derjenige, welcher im Stande war, durch seinen bloßen Willen den Geist in entseelte Leichname zurückzurufen und das Verwesungsprinzip in ihnen zu überwinden, auch von sich selbst den Tod hätte abhalten können, wofern er es gewollt hätte; nachdem er sich aber demselben Preis gegeben und mit Freiheit sein Leben gelassen, auch mit Freiheit den heiligen Tempel seines Leibes wieder genommen und denselben verklärt habe. Vielleicht daß diese Behauptung manchem auffällig erscheint. Sind wir aber nicht überzeugt, daß der Christus, welcher die Krankheit in dem Organismus Anderer zu überwinden vermochte, auch im Stande gewesen ist, in seinem eigenen Organismus sie von sich abzuhalten? Ist aber diese Kraft im absoluten Maaße da, so ist damit auch die Unterdrückung der Todesgewalt gegeben. Es wird nun auch in unserm Briefe jene Kraft der Todesüberwindung in Christo erwähnt in den bedeutungsvollen Ausdrücken Kap. 7, 16. 9, 14. Was aber das Haupt hat, das geht auch auf die Glieder über.

Auch sie empfangen ein solches Leben, vermöge dessen es einst von ihnen heißen wird: *οὔτε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται* Luc. 20, 20, 36. Der Erscheinung nach werden sie jetzt, wo sie nur die Erstlinge des Geistes empfangen haben (Röm. 8, 23.), von Krankheit und Tod überwunden, indeß schon jetzt überwinden sie durch das Leben Christi in ihnen Krankheit und Tod dem Wesen nach, so daß, wie die älteren Theologen sich ausdrücken, ihr Tod nur die larva mortis ist, der Durchgang zu einer freien Entfaltung des in ihnen gegründeten Lebens, welches am Ende auch die materielle *φθόρα* überwindend ihre leibliche abgelegte Hülle verklären wird. Der, welcher Christum erweckt hat, wird, wie Paulus sagt, *διὰ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἐνοικοῦν ἐν ἡμῖν* am Ende auch unser *σῶμα θνητόν* beleben. Röm. 8, 11. *) «Das Ende der Werke Gottes ist die Verklärung der Leiblichkeit.» Das *καταργεῖν τὸν θάνατον* in der Gemeinde hat demnach zwei Stufen: die eine,

*) Es ließe sich hier gerade wie Joh. 6, 57. *διά* mit dem Accusativ wie sonst *διά* mit dem Genitiv fassen, indeß kann man auch bei der Bedeutung wegen stehen bleiben, zumal da diese das durch mit in sich begreifen kann und noch einen größern Umfang hat.

wo der Tod dem Wesen nach überwunden ist, aber der Erscheinung nach noch bleibt; die andere, wo er auch der Erscheinung nach überwunden wird. Von diesem letzten καταργεῖν ist 1 Kor. 15, 26. die Rede. Erst damit ist denn auch der Hades aufgehoben, welcher so lange besteht, als die materielle Welt noch nicht durch den Geist verklärt ist, daher auch erst am letzten Ende der Hades sammt dem Tode überwunden wird. 1 Kor. 15, 55. Offenb, 20, 14.

Obwohl nun der Hauptgedanke des Verfassers, wie auch V. 15 zeigt, eben der ist, daß Christus den Tod zu nichte gemacht, so wählt er doch den Ausdruck, daß er den Teufel, den Machthaber des Todes zu nichte gemacht, wodurch sich die Todesüberwindung nicht als ein physischer, sondern als ein ethischer Prozeß darstellt. Wir fragen demnach:

2) In wiefern hat Christi Tod den Teufel zu nichte gemacht? Daß sein Tod ein Gericht über den Teufel war, spricht Christus selbst aus Joh. 12, 31. In wiefern? Darauf kann man im Allgemeinen antworten: in sofern er durch sein Leben und seinen Tod die Macht des Reiches des Bösen gebrochen Luc. 10, 18. Fragen wir aber specieller: was hat unser Verfasser an unserer Stelle unter der Ueberwindung der Macht Satans verstanden? so werden wir dies zugleich mit Rücksicht auf V. 15. so ausdrücken können: Christus hat durch seinen Erlösungstod dem Satan das Recht genommen, die Menschen nach dem Tode unselig zu machen — der Mangel an der δικαιοσύνη und ζωή, und Unseligkeit sind korrelate Begriffe, so daß, wo jener statt findet, auch diese statt finden muß. Christus aber hat durch seinen Tod den Seinigen die αἰώνιος κληρονομία erworben 9, 15., ist durch seine recht bestandenen Todeskämpfe αἴτιος τῆς σωτηρίας ἡμῶν geworden 5, 7—9., hat bewürkt, daß durch den zerrissenen Vorhang seines irdischen Lebens hindurch die Gläubigen in das Allerheiligste dringen 10, 19. 20., womit Beilage II. zu vergleichen. Hiermit stimmt denn zusammen, wenn Paulus rühmt, daß dem Tode sein Stachel genommen, welches die Sünde sei. 1 Kor. 15, 56. 57.

3) Fragen wir nun noch: in wiefern wird dem Teufel die Macht über den Tod beigelegt? Hier bringen nun die Ausleger zur Erläuterung rabbinische Stellen über den

Todesengel Sammael bei, welcher auf der Schlange reitend die Eva verführt habe u. s. w. Man findet diese Stellen am vollständigsten bei Buxtorf im Lex. und bei Eisenmenger, welche letztern auch Schöttgen excerpirt hat, womit zu vergleichen, was Hackspan in der gelehrten Abhandlung de angelorum daemonumque nominibus §. 42. 43. über den Todesengel beibringt in einer Sylloge dissertt. 1663. Was sollen indeß diese Stellen beweisen? Nach einigen Modifikationen der rabbinischen Sage wird allerdings von Sammael, ebenso wie von Asasel und Asmodai, geredet, als wäre es ein eigener Engel; nach der gangbarsten Vorstellung ist Sammael aber nur ein anderer Name für Satan, wie dieses schon Maimonides more nebochim II, c. 30. beweiset. Daß aber durch Satan der Tod in die Welt gekommen, ist ja schon aus Weisheit 2, 24. bekannt. Man darf nun aber auch diesen Satz: daß Satan die Macht über den Tod habe, nicht als eine vereinzelte Notiz ansehen, vielmehr hängt dies ja nothwendig mit der ganzen Lehre vom Satan zusammen. Der Urheber des Bösen auf der Erde ist ja auch der Urheber aller seiner Folgen. Tiefer hinabsteigend nennt ja Christus selbst auch dasjenige in der Natur, was Tod verbreitend ist, *δύναμις τοῦ ἐχθροῦ* Luc. 10, 17. Noch mehr versinnlicht erscheint derselbe Gedanke, daß der Tod von dem Urheber des Bösen abhängig ist, im Evang. Nicod. ed. Thilo p. 736., wo der Hades als eigene Person den Satan anredet: *ὦ ἀρχιδιάβολε, ἡ τοῦ θανάτου ἀρχή, ἡ ῥίζα τῆς ἁμαρτίας, τὸ τέλος παντὸς κακοῦ.* *) Der Ausdruck *κράτος ἔχων τοῦ θανάτου* weist dar-

*) Ein großer Theil des ev. Nicod. ist als ein romanhafter Kommentar zu unserer Stelle und der 1 Kor. 15, 55. anzusehen, und verhält sich zu den Aussprüchen des N. T. gerade so, wie Legenden der Rabbinen und des Kuran zum N. T. Gleichwie indeß auch durch das unförmliche Gewand rabbinischer und muhammedanischer Tradition hindurch zuweilen noch die schöne Urform erkenntlich ist: so auch im Evang. Nicod., wenn man nur immer die Idee aus dem rohen Gewande entwickelt. So z. B. wenn es von Christo — der doch nur dem *πνεῦμα* nach in den Hades kommt, — nichts desto weniger heißt, daß er in menschlicher Gestalt dort erschienen sei, oder daß der begnadigte Schächer sein Kreuz ins Paradies mitgenommen habe u. s. w. Anstatt durch das N. T. geleitet aus der groben Leiblichkeit solcher Traditionen den Geist zu entlocken, hat man

auf hin: daß der Tod selbst eine Macht sei, welche, obwohl ursprünglich der menschlichen Natur fremd, doch jetzt über dieselbe κυριεύει, βασιλεύει Röm. 6, 9. 5, 14.

V. 15. Hier hat zunächst der Gebrauch des Demonstr. τούτους etwas Auffallendes, da man entweder πάντες ὅσοι erwarten würde, oder ὅσοι im Vordersatze und τούτους im Nachsatze. Es haben daher auch Luther, Schulz, de Wette ohne Weiteres übersetzt «diejenigen, welche», genau die Itala «hos, qui.» Es bleibt nichts übrig, als entweder die Annahme, daß es ad sensum konstruirt sich auf das vorangegangene τὰ παιδία zurückbeziehe, — was ich noch vorziehen möchte — eine Voraufnahme des Demonstr. anzunehmen, wie sie sich z. B. Herodian 4, 15, 11. findet: ἐπειρῶντο δὲ οἱ μὲν βάρβαροι, πολύ τι τῷ πλήθει τούτων ὑπερέχοντες, κυκλώσασθαι τοὺς Ῥωμαίους, statt κυκλώσασθαι τοὺς Ῥωμαίους, πολύ τι τῷ πλήθει ὑπερέχοντος αὐτῶν oder τούτων. — Daß der Infin. ζῆν, wenn er wie hier substantivisch steht, kein Adjektiv bei sich haben könne, ist von Abresch, wiewohl mit Unrecht, behauptet worden, s. z. B. Ignatius ad Trall. c. 9 τὸ ἀληθινὸν ζῆν. — Fraglich kann die Verbindung des Gen. δουλείας seyn, ob es nämlich, wie von fast Allen angenommen wird, mit ἔνοχοι zu konstruiren, oder mit dem Verbum ἀπαλλάξῃ, welches letztere nach dem Vorgange de Rhörs, Abresch und Böhme vertheidigen. Der Grund, welchen Abresch angiebt, daß ἔνοχοι gewöhnlicher mit dem Dativ verbunden werde, hat kein Gewicht. Wenn Böhme hervorhebt, daß unser Schriftsteller den Hauptbegriff des Nachdrucks halber an das Ende der Sätze zu stellen pflege, so ist dies wenigstens ein prekärer Grund. Schäfer geht so weit, gegen Herman und Bremi zu behaupten, daß die Griechen und Lateiner bei der Wortstellung auf die Emphasis des Sinnes gar nicht, und lediglich auf den Wohlklang gesehen appar. ad Demosth. I. 347. 400: omnino falsissimum mihi videtur de vocum collocatione iudicium in liberrima linguae graecae latinaeque syntaxi, quae ad aurium sen-

---

aber, besonders seit Wetstein und Semler, durch diese Traditionen geleitet, den Geist des N. T. in grobe Körperlichkeit verwandelt, und hat dies mit dem Namen historischer Interpretation belegt.

sum numerorumque suavitatem aut gravitatem fere exigeretur. Wenn dies nun auch nicht völlig in dieser Ausdehnung wahr ist, so doch im Allgemeinen, und im Griechischen noch mehr als im Lateinischen, wo sich ja allerdings bestimmte Regeln für emphatische Wortstellung geben lassen. An unserer Stelle wäre jedenfalls durch die von Böhme angenommene Konstruktion gegen die logische Klarheit gefehlt, wie gegen die Gesetze der Euphonie; indeß urgirt jener Kommentator auch noch einen andern Grund, daß nämlich *ἀπαλλάξῃ* nicht wohl ohne Genitiv stehen könne. Dies ist nun auch richtig, *ἀπαλλάττειν* ist = *ἀλλάττειν ἀπό τινος*. Zwar hat man durch eine Ellipse von *φόβου* helfen wollen; was jedoch Kuinöl zu ihrer Vertheidigung beibringt, gehört nicht hieher. Stände *ἀπαλλάξῃ* statt am Anfange am Schlusse des Satzes, so würde allerdings mit allem Fuge das dazu gehörige Pronomen *αὐτοῦ* (*φόβου*) weggelassen werden können, s. Winer S. 128. und die daselbst angeführten Schriftsteller. Bei der gegenwärtigen Stellung des Wortes dürfte jedoch kaum eine Ellipse zulässig seyn. Ich wage nicht, zwischen beiden Konstruktionen zu entscheiden, der Sinn bleibt übrigens derselbe. *Φόβος* und *δοῦλος* sind korrelate Begriffe Röm. 8, 15. und stehen der *παῤῥησία* gegenüber, mit welcher die *υἱοί* dem *θρόνος τῆς χάριτος* nahen K. 4, 16. 10, 22. Diese christliche *παῤῥησία* bezieht sich nun auch auf das, was jenseit des irdischen Todes liegt. Man könnte darauf fallen, aus Röm. 8, 21. *δουλεία τῆς φθορᾶς* hier zu vergleichen. Bei genauerer Erwägung zeigt sich jedoch, daß die Parallele nur scheinbar ist.

V. 16. Dem Geschlecht — das ist der Gedanke des Vf's — mußte der Göttliche einverleibt werden, welches zu retten war, und dieser Gedanke wird auf eine solche Weise ausgesprochen, daß abermals das Bedenken seiner Erniedrigung unter die Engel beseitigt wird.

Wir haben hier einen in der Geschichte der Exegese außerordentlichen Fall. Daß nämlich eine Bibelstelle ohne einen einzigen testis veritatis Jahrhunderte lang in der Kirche gegen alle Sprachgesetze aufgefaßt und erklärt worden sei, dafür wird man nicht leicht ein Beispiel finden; — unser Vers bietet indessen ein solches dar. Den einzigen Chrysostomus ausge-

nommen *) finden wir von den ersten Jahrhunderten der Kirche bis in das sechszehnte ohne einen einzigen Widerspruch eine Auslegung angenommen, welche nach den Gesetzen der Sprache offenbar verwerflich ist. Die Itala übersetzt: nec enim statim angelos adsumsit, in dem Sinne: «er hat nicht die Natur der Engel angenommen» die Vulg.: nusquam enim angelos apprehendit, Ambrosius, Vigilius Tapf.: suscepit. Die Peschito: ܠܐ ܗܘܐ ܓܝܪ ܡܢ ܡܠܐܟܐ ܢܣܒ «er hat nicht von den Engeln (etwas) angenommen,» womit wahrscheinlich auch ausgedrückt seyn soll: «er hat nicht ihre Natur angenommen.» Die Philox. hat ܢܣܒ «er nimmt an». Auch die koptische Uebers. hat: non induit. Denselben Sinn drücken Luther und die übrigen protestantischen Uebersetzungen aus, und ebenso erklären von Theodoret an sämmtliche Interpp. bis auf Castellio, — unsers Wissens den ersten, welcher die sprachgemäße Erklärung eingeführt hat. Er hat nämlich zuerst übersetzt: (die erste Ausg. seiner Uebersetzung 1551.) non enim angelis opitulatur. Doch auch nachdem diese richtige Uebersetzung ans Licht getreten, hat weder Erasmus, noch Calvin, noch Beza, noch ein anderer der sprachkundigen Männer jener Zeit ihre Vertheidigung übernommen. Vielmehr donnert Beza gegen die freventliche Neuerung des ihm so verhaßten Castellio. Desto williger fand die neue Erklärung bei den Socinianern Aufnahme, zuerst bei dem scharfsinnigen Enjeddin (nicht bei Socin selbst, wie Maresius sagt), der Castellio wiederum mit scharfer Rüge Beza's in Schutz nimmt, dann bei Crell, Schlichting — nachher bei den Arminianern, Grotius, Limborch, bis denn auch katholische und evangelische Theologen dafür auftreten; unter den katholischen Theologen zuerst der scharfsinnige Ribera (1606 st. 1614), beide indeß ohne sich mit der traditionellen Erklärung in Krieg

*) Es gehört nämlich die Stelle, worin Chrysostomus diesen Vers erklärt, unter diejenigen, wo eine fremde Hand in den Text gegriffen hat, vgl. weiter unten zu Kap. 4, 2. Daß Chrysostomus die Bedeutung von ἐπιλαμβάνεσθαι und ἀναλαμβάνειν unterscheidet, zeigen die Worte: ἐξ αὐτῶν (τ. Ἰουδαίων) ἐστιν ἡ σωτηρία, ὅτι ἐκείνων ἐπε-λάβετο πρῶτον, ὅτι ἐκεῖθεν ἀνέλαβε σάρκα, hierauf folgen aber Worte, welche keinen Sinn geben.

einlassen zu wollen. Ribera sagt: libentius fatebor non intelligere sensum Pauli, quam tot patrum explicationi contradicere. Als die Uebersetzer von Port royal die neue Uebersetzung aufnahmen, mußten sie selbst von R. Simon Tadel vernehmen. S. dessen hist. des commentt. du N. T. p. 922. Das Verdienst der gründlichsten Vertheidigung kommt dem Cameronius zu. Seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts bleibt in der That die ältere Erklärung nur das Eigenthum strenger antisocinianischer Polemiker. S. von den Reformirten Maresius, hydra Socinianismi II, p. 522., von den Lutheranern Scherzer, colleg. Antisocin. (1672.) p. 396. Calov, synopsis controvers. (1685.) p. 77.; indeß s. auch den Komm. von Seb. Schmid und Christ. Wolf.

Als falsch erweiset sich jene ältere Erklärung aus folgenden Gründen: 1) ἐπιλαμβάνεσθαι mit dem Gen. *) hat die Bedeutung: «Jemanden an einem Theile des Körpers anfassen, insbesondere an der Hand, um ihm zu helfen.» Sirach 4, 11. Jerem. 51, 32., so daß die Vulg. richtiger als die Itala apprehendit gebraucht hat, nur daß dieses Zeitwort wiederum nicht vom Annehmen der menschlichen Natur verstanden werden kann; **) 2) ἐπιλαμβάνεται steht im Präsens, wozu auch Kuinoel bemerkt: praesens vim aoristi habet. ***) Vielmehr ist das Erlösungswerk als ein durch die

*) Vgl. über das Wort Wyttenbach zu Plut. Moralia I. p. 560. Ox. Anecdota Hemsterhusiana ed. de Geel I. 135.

**) Auf eigenthümliche Weise haben Theophylakt und Oekumenius die traditionelle dogmatische Erklärung mit der dem Sprachgebrauche gemäßen zu verknüpfen gesucht. Sie nehmen ἐπιλαμβάνεσθαι im Sinne von δράσσεσθαι und darnach sagt Oekumenius: τὸ ἐπιλάμβάνεται δηλοῖ, ὅτι ἡμεῖς μὲν αὐτὸν ἐφεύγομεν οἱ ἄνθρωποι, ὁ δε χριστὸς ἐδίωκε, κ. διώκων ἔφθασε, κ. φθάσας ἐπελάβετο οὐκ ἀγγέλων φύσεως ἐδράξατο οὔτε ἀνέλαβεν, ἀλλ' ἀνθρωπίνης. Zu dieser wunderlichen Meinung bekennt sich auch Daniel Heinse in den exercitt. sacrae p. 556., der sie aber fälschlich als Erklärung des Chrysostomus anführt, und Justinian.

***) Während auf der einen Seite unsere neueren Exegeten fast mit allzu großer Liebhaberei einer par force Jagd auf Hebraismen obliegen, hat ein neuerer Exeget, Holzhausen in seinem Kommentar zum Briefe an die Ephesier, dieselben im weitesten Sinne wieder eingeführt. Nach

Menschwerdung Christi angefangenes, aber stets fortgehendes gedacht. Würde jedoch ἐπιλαμβάνεσθαι vom Annehmen der menschlichen Natur erklärt, so müßte der Aorist oder das Perfektum stehen; 3) «Mensch werden kann nicht heißen λαμβάνειν oder ἀναλαμβάνειν τοὺς ἀνθρώπους, nicht einmal ἀνθρώπους γενέσθαι, dafür müßte nothwendig stehen τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων ἀναλαμβάνειν (dies Wort vom Anziehn der Kleider häufig gebraucht) oder ἄνθρωπος γενέσθαι — viel weniger kann aber ἐπιλαμβάνεσθαι c. gen. jene Bedeutung haben; 4) dieser Satz mit γάρ soll den Satz μετέσχε σαρκὸς καὶ αἵματος erläutern, bei jener Auffassung würde aber idem per idem gesagt. — Ganz eigenthümlich ist der Gedanke von Schulz, θάνατος als Subjekt anzunehmen: «der Tod ergreift ja nämlich nicht Engel, sondern Menschenkinder, darum mußte den Menschen der Erlöser zu Hülfe kommen;» ἐπιλαμβάνεσθαι bezeichnet allerdings auch den heftigen Angriff, z. B. von Krankheiten (Epilepsie), da jedoch das natürliche Subjekt eben der ist, von dessen Erlösungsthätigkeit vorher die Rede war, so hätte man doch nur zu dieser Beziehung Veranlassung, wenn sich auf andere Weise gar kein passender Sinn ergäbe.

Noch ist aufmerksam zu machen, woher wohl Luthern in seiner Uebersetzung das nirgend gekommen ist? Er hat sich — wie denn überhaupt seine ersten Bearbeitungen des N. T. nicht minder als die Psalterübersetzung von der Vulg. abhängig waren — auch hier an die Vulgata angeschlossen, das nusquam aber in derselben scheint daher gekommen zu seyn, daß δή που getrennt gelesen wurde, sodaß man που auf eine Bibelstelle bezog, vgl. δέ που V. 6.: «in keiner biblischen Stelle heißt es, daß er» u. s. w. So erklären auch noch Seb. Schmid, Coccejus.

Warum steht aber nicht, was man als den natürlichen Gegensatz von ἀγγέλων erwartet hätte, τῶν ἀνθρώπων, sondern σπέρματος Ἀβραάμ? Es könnte σπέρμα Ἀβραάμ im

---

ihm steht in Stellen, wie Joh. 8, 29. 15, 8. 1 Kor. 9, 20. der Aorist präsentisch und zwar nach hebräischem Sprachgebrauch, s. S. 53. in jenem Werke.

geistigen Sinne gesetzt seyn, wie auch *Böhme* annimmt, so daß es jene *ächten* Abrahamskinder bezeichnete, die eigentlich das Wort der Weissagung vor Augen hatte (Röm. 9, 6. 7. 8), und das sind die, welche in die Fußtapfen seines Glaubens treten (Röm. 4, 12. Gal. 3, 8. 9.). Eine solche geistige Fassung des Ausdrucks läge auch bei unserm Verfasser nicht fern, da auch er die Prädikate des äußeren Gottesvolkes im tiefsten Sinne auf die Christen überträgt, vgl. λαός V. 17, 4, 9. 13 12. mit 1 Ptr. 2, 9. Tit. 2, 14. Gal. 6, 16. Allein an unserer Stelle ist der Hauptbegriff die *Leiblichkeit* derer, denen der Erlöser zu Hülfe kommt. Daß nun der Verfasser würklich auf Israel die Erlösung beschränkt habe, wird man schon wegen des ὑπὲρ παντός V. 9. nicht sagen dürfen. Es scheint am besten, den Grund dieser Ausdrucksweise darin zu suchen, daß der Verf. dabei auf die *Verheißungen*, welche dem Samen Abrahams geschahen, Rücksicht nimmt. Eben dadurch sind wohl auch die Ausleger darauf geführt worden, δήπου auf *Schriftstellen* zu beziehen.

V. 17. In ähnlichem Verhältniß, wie ἐπεὶ und ἵνα in V. 14., tritt hier ὅθεν und ἵνα ein. Die V. 14. erwähnte Ueberwindung des Satan setzte schon die Erlösung und den erlösenden Tod voraus. Unser Vers ist eine Explication jener Voraussetzung. Um Satan zu überwinden, mußte er Hoherpriester seyn; um dieses zu seyn, mußte er ἐλεήμων seyn, und damit er dieses seyn könne, war es nöthig, seinen Brüdern gleich zu werden. Ueber die Realisirung der Priesteridee in Christo s. Beilage II. — Ἐλεήμων kann mit ἀρχιερεύς als Adjektiv verbunden, oder auch für sich genommen werden, obwohl das Letztere vorzuziehen ist, weil sonst das ἐλεήμων ebenso wie das πιστός mit dem τὰ πρὸς τὸν θεὸν in Verbindung gesetzt würde; ἐλεήμων bezieht sich auf das Verhältniß Christi zu den Brüdern, πιστός auf das zu Gott, der in Christo und durch ihn die Versöhnung vollzieht, indeß darf doch nicht τὰ πρὸς τὸν θεόν = πρὸς θεὸν genommen werden, wie dies *Bengel* gethan zu haben scheint, vgl. 5, 1. Zum Begriffe eines Versöhners oder Mittlers gehört es, daß er das Interesse beider Parteien in sich vereinige, daß er in beide sich lebendig versetze. Seiner göttlichen Natur nach trug Christus

das Bewußtseyn des Anrechtes Gottes an die Menschen zugleich mit dem seines Erbarmens gegen sie in sich, menschlich mußte er der Menschen Bedürfniß fühlen und daher an ihre Stelle treten. Schleiermacher, Dogm. 1. A. II. S. 290. «da Christus, um uns in die Gemeinschaft seines Lebens aufzunehmen, damit anfangen mußte, in unsere Gemeinschaft einzutreten — —» S. 291. «wiefern Christi ganzes Handeln und Würken von Anfang an bedingt war durch sein Leiden, d. h. durch sein Mitgefühl unserer Schuld und Strafwürdigkeit — —.» Wollte nun etwa Jemand entgegnen: Hat Christus nicht anders barmherzig werden können, als durch die reale Theilnahme an unserer Natur, so ist er ja barmherziger als Gott — so dient zur Antwort: «Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selber.» Wenn es in der Parabel heißt: daß der Vater dem verlorenen Sohne um den Hals fiel, so ist dieses eben in Christo geschehen. Noch kommt in Frage, ob auch hier die hohenpriesterliche Würde als eine erst im Himmel beginnende gedacht sei (s. zu 8, 1.) Es scheint das Gegentheil; das ἱλάσκεσθαι bezieht sich doch, wie es scheint, auf die auf Erden vollzogene Erlösung. Urgirt man indeß V. 18, so kann man mit Bleek sagen: das βοηθῆσαι, welches als die Folge des πεπονθέναι erwähnt ist, ist dem ἱλάσκεσθαι parallel, und wenn dies, so bezieht sich das ἱλάσκεσθαι auf die Fürbittekraft der auf Erden vollendeten Versöhnung. — Ueber λαός siehe zu V. 16.

V. 18. Das theilnehmende Mitgefühl des neutestamentlichen Hohenpriesters war schon V. 17. nicht ohne Rücksicht auf den Zustand der Gemeinde, auf ihren Kampf und ihre Trübsal, und die daraus folgende Versuchung zum Abfall erwähnt worden. Diese Rücksicht tritt noch stärker in unserm Verse hervor, wo aus seiner Versuchung in der Trübsal die Folgerung abgeleitet wird, «daß er den Versuchten zu helfen vermöge.» Noch deutlicher zeigt sie sich in Kap. 4, 14—16., welche Verse, was man wohl bemerke, genau den an dieser Stelle abgebrochenen Faden wieder fortführen, indem Kap. 3. und 4. als dazwischen getretene Paränesen anzusehen sind. Wir glauben den Sinn unsers Verses nicht schöner wiedergeben zu können, als durch Anführung der Worte im Hutt. rediv.

2. A. S. 273. «In Christo hat Gott für uns eine Gestalt gewonnen, im Sohne erkennen wir den Vater, ihn vermögen wir menschlich zu lieben, im Bruder den Gott, über uns waltend allezeit, und einst auf dem Weltrichterthrone [auch schon jetzt] getrösten wir uns eines Herzens, das in sich selbst erlebt hat, wie einem Menschenherzen zu Muthe ist in der verführerischen Lust, wie in der Sorge und Angst des Lebens.» — Ἐν ᾧ gewöhnlich als Relativum mit eingeschlossenem Demonstrativ angesehen, ἐν ᾧ — ἐν τούτῳ δύναται, wie die Vulg., Luther und auch Philologen, wie Casaub., Valckenaer. Mit Scharfsinn hat jedoch Böhme auf die Gründe aufmerksam gemacht, warum es hier als Kausalpartikel anzusehen sei; vornämlich bemerke man: 1) man erwartet von vorn herein, daß nicht von einem einzelnen Leiden und einer einzelnen Versuchung die Rede seyn werde, gleichsam als wäre die βοήθεια auf eine bestimmte Klasse der πειρασμοί eingeschlossen, dagegen spricht auch 4, 15. πεπειρασμένον κατὰ πάντα; 2) da wir nach jener Auffassung eine historische Relation von dem Leiden hätten, so würde man den Aorist ἔπαθε erwarten, wie 5, 8. 13, 12.; das Perfektum zeigt vielmehr das Resultat der παθήματα an, daß Christus ein solcher ist, der Leiden erduldet hat, und das damit verbundene Part. des Aorists giebt die Modifikation an, unter welcher ihm die παθήματα zustießen. Man wird daher ἐν ᾧ am besten in sofern übersetzen, wofür aus den Klassikern Beispiele bei Bernhardy, Synt. S. 211. — Αὐτός, wie es sonst im casus rectus nie ohne Nachdruck steht, so auch hier nicht, Winer S. 132.

Wir haben den dogmatischen Gehalt des πειρασθῆναι, von Christo gebraucht, zu erläutern. In meinem Komm. zur Bergpredigt S. 330. ff. habe ich die Bedeutung von πειρασμός = πειρατήριον dahin bestimmt, daß es einen Zustand bezeichnet, in welchem der Mensch in den Stand der Wahl gesetzt wird und daher leicht zum Fall gebracht werden kann, im Mittelhochdeutschen Bekorung = Versuchung. Diesen Sinn drückt Castellio hier aus, indem er periclitando übersetzt. Soll dem Erlöser die Sündlosigkeit erhalten werden, so kann auch, wie zuletzt noch Ullmann und auch Hase in der 2. A. des Lebens Jesu S. 67. bemerkt, kein Gereizt-

werden zum Bösen ihm zugeschrieben werden, und hiermit ist, wie es scheint, auch der Begriff der Wahl negirt. Wie kann also bei ihm von einem πειρασθῆναι die Rede seyn? Man kann antworten: insofern doch in abstracto gedacht die Möglichkeit des Sündigens bei dem zweiten Adam ebenso wenig als beim ersten auszuschließen ist, und Alles dasjenige bei ihm eintrat, was, wenn es bei andern Adamskindern einträte, die Sünde erwecken würde — wie Schleiermacher in der 2ten Adventspredigt 1832. über Hebr. 4, 15. sagt: «seine menschliche Seele hatte dieselbe Beweglichkeit in allen Stücken, welche die unsrige hat; der Gegensatz von Lust und Unlust, von Freude und Schmerz, wie in der unsrigen, war auch in seiner Seele, und in solchen Gegensätzen seine Kraft bewähren müssen — das heißt Versuchtwerden. Alles also, was uns innerlich bewegt, und so, daß uns hernach daraus die Sünde entsteht, das bewegte ihn auch, aber ohne daß die Sünde daraus entstand.» Unserer Ansicht nach ist jedoch der Begriff der Versuchung noch bestimmter auf den Erlöser anwendbar, sodaß wir die Qual der Wahl auch von ihm nicht zu entfernen haben. Es muß zunächst gefragt werden: an welche πειρασμοί denkt unser Verf.? Nicht an die in der Wüste, sondern an die Leidenskämpfe der letzten Tage und Stunden, dieß zeigt 5, 7. 8. und der Endzweck, aus den πειρασμοί des Erlösers für die durch Drangsal angefochtenen Christen den Trost zu entlehnen, daher denn auch 4, 15. συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν. In diesen Kämpfen des Erlösers fand nun aber würklich eine Qual der Wahl statt, zwar nicht zwischen dem, was Gottes Willen gemäß und was demselben entgegen, aber zwischen dem, was der leidensfähigen menschlichen Natur gemäß und entgegen. Wäre dem nicht so, wie konnte der Erlöser seinen Willen hier von dem des Vaters unterscheiden und sagen: «nicht mein, sondern dein Wille geschehe?» Das Leiden an sich, ohne Beziehung auf den göttlichen Willen, war nicht sein Wille, und als er es erwählte, erwählte er es eben nur, insofern er den Willen Gottes darin erwählte, welches nicht ohne Qual und Kampf abgehen konnte. Bei solchem Kampfe fand aber deshalb keine Sünde Statt, weil 1) die

2. A. S. 273. «In Christo hat Gott für uns eine Gestalt gewonnen, im Sohne erkennen wir den Vater, ihn vermögen wir menschlich zu lieben, im Bruder den Gott, über uns waltend allezeit, und einst auf dem Weltrichterthrone [auch schon jetzt] getrösten wir uns eines Herzens, das in sich selbst erlebt hat, wie einem Menschenherzen zu Muthe ist in der verführerischen Lust, wie in der Sorge und Angst des Lebens.» — Ἐν ᾧ gewöhnlich als Relativum mit eingeschlossenem Demonstrativ angesehen, ἐν ᾧ — ἐν τούτῳ δύναται, wie die Vulg., Luther und auch Philologen, wie Casaub., Valckenaer. Mit Scharfsinn hat jedoch Böhme auf die Gründe aufmerksam gemacht, warum es hier als Kausalpartikel anzusehen sei; vornämlich bemerke man: 1) man erwartet von vorn herein, daß nicht von einem einzelnen Leiden und einer einzelnen Versuchung die Rede seyn werde, gleichsam als wäre die βοήθεια auf eine bestimmte Klasse der πειρασμοί eingeschlossen, dagegen spricht auch 4, 15. πεπειρασμένον κατὰ πάντα; 2) da wir nach jener Auffassung eine historische Relation von dem Leiden hätten, so würde man den Aorist ἔπαθε erwarten, wie 5, 8. 13, 12.; das Perfektum zeigt vielmehr das Resultat der παθήματα an, daß Christus ein solcher ist, der Leiden erduldet hat, und das damit verbundene Part. des Aorists giebt die Modifikation an, unter welcher ihm die παθήματα zufließen. Man wird daher ἐν ᾧ am besten in sofern übersetzen, wofür aus den Klassikern Beispiele bei Bernhardy, Synt. S. 211. — Αὐτός, wie es sonst im casus rectus nie ohne Nachdruck steht, so auch hier nicht, Winer S. 132.

Wir haben den dogmatischen Gehalt des πειρασθῆναι, von Christo gebraucht, zu erläutern. In meinem Komm. zur Bergpredigt S. 330. ff. habe ich die Bedeutung von πειρασμός = πειρατήριον dahin bestimmt, daß es einen Zustand bezeichnet, in welchem der Mensch in den Stand der Wahl gesetzt wird und daher leicht zum Fall gebracht werden kann, im Mittelhochdeutschen Bekorung = Versuchung. Diesen Sinn drückt Castellio hier aus, indem er periclitando übersetzt. Soll dem Erlöser die Sündlosigkeit erhalten werden, so kann auch, wie zuletzt noch Ullmann und auch Hase in der 2. A. des Lebens Jesu S. 67. bemerkt, kein Gereizt-

werden zum Bösen ihm zugeschrieben werden, und hiermit ist, wie es scheint, auch der Begriff der Wahl negirt. Wie kann also bei ihm von einem πειρασθῆναι die Rede seyn? Man kann antworten: insofern doch in abstracto gedacht die Möglichkeit des Sündigens bei dem zweiten Adam ebenso wenig als beim ersten auszuschließen ist, und Alles dasjenige bei ihm eintrat, was, wenn es bei andern Adamskindern einträte, die Sünde erwecken würde — wie Schleiermacher in der 2ten Adventspredigt 1832. über Hebr. 4, 15. sagt: «seine menschliche Seele hatte dieselbe Beweglichkeit in allen Stücken, welche die unsrige hat; der Gegensatz von Lust und Unlust, von Freude und Schmerz, wie in der unsrigen, war auch in seiner Seele, und in solchen Gegensätzen seine Kraft bewähren müssen — das heißt Versuchtwerden. Alles also, was uns innerlich bewegt, und so, daß uns hernach daraus die Sünde entsteht, das bewegte ihn auch, aber ohne daß die Sünde daraus entstand.» Unserer Ansicht nach ist jedoch der Begriff der Versuchung noch bestimmter auf den Erlöser anwendbar, sodaß wir die Qual der Wahl auch von ihm nicht zu entfernen haben. Es muß zunächst gefragt werden: an welche πειρασμοί denkt unser Verf.? Nicht an die in der Wüste, sondern an die Leidenskämpfe der letzten Tage und Stunden, dieß zeigt 5, 7. 8. und der Endzweck, aus den πειρασμοί des Erlösers für die durch Drangsal angefochtenen Christen den Trost zu entlehnen, daher denn auch 4, 15. συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν. In diesen Kämpfen des Erlösers fand nun aber würklich eine Qual der Wahl statt, zwar nicht zwischen dem, was Gottes Willen gemäß und was demselben entgegen, aber zwischen dem, was der leidensfähigen menschlichen Natur gemäß und entgegen. Wäre dem nicht so, wie konnte der Erlöser seinen Willen hier von dem des Vaters unterscheiden und sagen: «nicht mein, sondern dein Wille geschehe?» Das Leiden an sich, ohne Beziehung auf den göttlichen Willen, war nicht sein Wille, und als er es erwählte, erwählte er es eben nur, insofern er den Willen Gottes darin erwählte, welches nicht ohne Qual und Kampf abgehen konnte. Bei solchem Kampfe fand aber deshalb keine Sünde Statt, weil 1) die

Leidensscheu in der menschlichen Natur an sich nicht sündlich ist,*) 2) weil unter der Form des göttlichen Willens gedacht Christus das Leiden sofort erwählte. Wie er Joh. 4, 34. sagt, daß es seine Speise sei, des Vaters Willen zu thun, so war es auch seine Speise, ihn zu leiden. Unserer Ansicht nach ist nun aber auch bei dem *πειρασμός* in der Wüste die Qual der Wahl nicht ausgeschlossen zu denken. Halten wir uns an die Andeutung Luk. 4, 13. und Joh. 14, 30. so leiten diese zwei Stellen, wie es scheint, darauf hin, daß die Kämpfe in den letzten Leidenstagen und jene in der Wüste etwas Verwandtes haben. Dieses finden wir nur darin, daß der Kampf in der Wüste im Allgemeinen auf dasselbe gerichtet ist, worauf sich der in Gethsemane und Golgatha insbesondere richtet. Es ist hier nicht der Ort, uns über die Versuchungsgeschichte ausführlich zu erklären, aber so viel müssen wir doch andeuten: Unserer Ansicht nach spricht der Erlöser in den drei versuchenden Akten koncentrirt die drei Richtungen aus, nach denen hin die ihm verliehene göttliche Machtvollkommenheit hätte gemißbraucht werden können. (So auch neuerlich Neander). Denken wir uns einen Andern als ihn mit dieser Machtvollkommenheit begabt, so konnte die Versuchung entstehen, vermittelst derselben sofort Genuß, Ehre und Herrlichkeit zu suchen: hierauf beziehen sich die drei Versuchungen. Und wäre dieß geschehen, so wäre eben hiermit dem Satan statt Gott gedient worden. Wenn nun die Leidensscheu der menschlichen Natur vorzog, anstatt durch die Dornen- und Kreuzbahn langsam zur *τελείωσις*, zur *δόξα* und *τιμή* durchzudringen (5, 9. 2, 9. 12, 2.), sofort der Herrlichkeit theilhaftig zu werden, so liegt hierin noch nichts Sündliches; vielmehr muß die menschliche Natur das Uebel fliehen und den ungetrübten Zustand suchen; auch hier wäre die Sünde erst eingetreten, sobald das Uebel, als die *ἐντολή τοῦ πατρός* angesehen und dennoch geflohen worden wäre. Aber der, welcher Fünftausende speist, lebt von Almosen, der,

---

*) Sehr richtige Bemerkungen hierüber hat Hasert in dem Aufsatze über die Versuchungsgeschichte in den Stud. und Krit. 1830. Heft I. gemacht. Höchst lesenswerth ist auch die treffliche Abhandlung von Olshausen über das Zagen des Erlösers in seinen letzten Leiden, welche sich in dem Knappischen Taschenbuch: Christoterpe 1833. findet.

welcher allen Andern geholfen hat, läßt sich am Kreuze zurufen, daß «er sich selbst nicht helfen könne,» der, welcher — mit Claudius zu reden, — unter dem durch und durch gewirkten Rock den Blitz und Donner des Himmels trägt, und selbst sagt, daß zwölf Legionen Engel zu seinem Dienste bereit seien Matth. 26, 53., hat nicht, wo er sein Haupt hinlege. Dieß ist es, was der Erlöser, anstatt dessen, was Satan ihm anbot, erwählt hat, und wenn dieß mit Freiheit zu ergreifen ihm Kampf kostete, so liegt darin ebensowenig etwas Sündliches, als wenn der unter der Last der Trübsal seufzende Christ zu gleicher Zeit ruft: «Vater dein Wille geschehe» — und: «erlöse uns von allem Uebel!»

---

## Drittes Kapitel.

Bei der Treue und Erhabenheit unseres Hohenpriesters lasset uns an ihm festhalten, ungeachtet der schon empfangenen Gnadengaben könnte uns sonst dasselbe Schicksal der Verwerfung treffen, was jene in der Wüste traf, die doch vorher auch schon so große Gnade empfangen hatten.

---

V. 1—6. Schauet Christum an, der Gott so treu ist, wie Moses, und doch so hoch über Moses steht.

V. 1. Die Rede knüpft unserer Ansicht nach vorzüglich an das Prädikat *πιστός* in 2, 17. an. Er blieb *πιστός* in den *πειρασμοῖς*, so soll denn die Gemeinde auf ihn sehen, um es ebenfalls zu seyn. *Κλῆσις* ein paulinischer Begriff. Bei *ἐπουράνιος* fragt man, ob es das sei, was vom Himmel stammt (6, 4. 12, 26.), oder das, was zum Himmel führt? Dieselbe Frage ist Philipp. 3, 14. bei *ἡ ἄνω κλῆσις τοῦ θεοῦ* aufgeworfen worden. 1 Tim. 6, 12. ist als Objekt der *κλῆσις* die *αἰώνιος ζωή* angegeben, ebenso in unserm Briefe 9, 15. die *αἰώνιος κληρονομία*, vgl. *ἐλπίς τῆς κλήσεως* Eph. 1, 18. Auch paßt diese Beziehung zum paränetischen Zwecke, das Irdische daranzusetzen für das Himmlische, vgl. 10, 34: *τὴν ἁρπαγὴν τῶν ὑπαρχόντων ὑμῶν μετὰ χαρᾶς προσεδέξασθε,*

γινώσκοντες ἔχειν ἑαυτοῖς κρείττονα ὕπαρξιν ἐν οὐρανοῖς καὶ μένουσαν. — Einzig im N. T. ist in dieser Stelle ὁ ἀπόστολος von Jesus gebraucht, sodaß man wohl die Stichfrage aufgeworfen hat: an welcher Stelle des N. T. Jesus unter die Apostel gezählt werde? Die allgemein gangbare Ansicht rechtfertigt den Ausdruck durch die johanneischen Stellen, wo es heißt: daß der Vater den Sohn in die Welt gesandt hat (ἀπέστειλεν) Joh. 3, 34. 5, 36. 6, 29. 10, 36. vgl. auch Joh. 20, 21. Theodoret vergleicht auch Gal. 4, 4. Und so wie sonst sich die App. διάκονοι τοῦ θεοῦ καὶ τῶν ἁγίων nennen, nennt Paulus Christum διάκονος Röm. 15, 8. vgl. Gal. 2, 17. Diese Auffassung als die richtige vorausgesetzt, frägt man alsdann: ob ἀπόστολος sich hier auf Moses beziehe und ἀρχιερεύς auf Aaron, oder ob ἀρχιερεύς als den Begriff von ἀπόστολος involvirend gedacht werden soll, oder man sucht wohl auch zu zeigen, wie Jac. Cappellus, daß dem Aaron ebensosehr das Prädikat ἀπόστολος zukomme als dem Moses das eines ἀρχιερεύς. Ich muß gestehen, daß die angeführten Stellen mir noch nicht ausreichend erscheinen, um den Gebrauch des Prädikats ὁ ἀπόστολος τῆς ὁμολογίας ἡμῶν von Christus zu rechtfertigen. Ἀπόστολος ohne weitern Zusatz ist doch einmal konstante Bezeichnung der ἀπόστολοι τοῦ Χριστοῦ; soll Christus zum Unterschiede von ihnen als unmittelbarer ἀπόστολος τοῦ θεοῦ bezeichnet werden, so müßte dieß irgendwie angedeutet seyn, etwa durch ein Adjektiv, wie θεῖος oder οὐράνιος, wozu noch dieß kommt, daß man in diesem Zusammenhange, wo nur von der priesterlichen Würde Christi geredet worden war, das Prädikat nicht erwartet. Sollte aber der Ausdruck gebraucht seyn, um Jesus mit Moses zu vergleichen, wozu dann noch der Zusatz des ἀρχιερεύς, und warum nicht lieber das von Moses öfter gebrauchte ὁ προφήτης? So wird man gestehen müssen, daß wenigstens eine Aufforderung vorhanden ist, nach einer andern Auffassung sich umzusehen. Der Erste, der meines Wissens auf eine solche hingewiesen hat, ist Braun gewesen in seinem Kommentar *). Nachher ist dieselbe Ansicht in Schutz ge-

*) In dem fünf Jahr früher erschienenen gelehrten Werke Selecta sa-

nommen worden von Deyling in den Observv. sacr. t. I., Sachlin in einer gelehrten Abhandl. im thes. nov. phil. theol. II. p. 964., Schöttgen, Wolf, Wetstein, Stuart. Zufolge des Talmud ist nämlich am Versöhnungsfeste der Hohepriester mit einer bestimmten Formel zum Vertreter des Volkes vor Gott sanktionirt worden, und hat als solcher den Namen Gesandter, d. i. Vertreter des Synedriums שְׁלִיחַ בֵּית דִּין erhalten, so berichtet der cod. Joma, welcher die verschiedenen Ritus des Versöhnungsfestes beschreibt *). Bei der Annahme einer Hindeutung auf diesen Ritus würde der Vortheil entstehen, daß man die Verbindung von ἀπόστολος und ἀρχιερεύς leicht erklären könnte. Zur vollkommenen Einsicht in den Sinn des Ausdrucks ist nun aber auch die Bestimmung der Bedeutung von ὁμολογία erforderlich. Von der Vulg., Luther, Schulz, de Wette, Wahl ist die Bedeutung Bekenntniß beibehalten und in dem weitern Sinne von Religion genommen worden, die Itala hat constitutio, wahrscheinlich in der Bedeutung lex, statutum, Chrys. erklärt: τῆς πίστεως. Dagegen hatte schon Camerarius auf die Bedeutung Bündniß, Vertrag verwiesen, und die holländische Föderaltheologie entschied sich nach dem Vorgange des Coccejus allgemein für die Bedeutung stipulatio. Neuerdings hat die Bedeutung Bündniß, Verheißung besonders an Tittmann de synonym. N. T. p. 91. einen Vertreter erhalten. Auch wir glauben uns dafür entscheiden zu müssen. Unserer Ansicht nach ist es um

---

cra 1700. p. 251. hatte Braun noch nach der gewöhnlichen Ansicht ἀπόστολος durch ἄγγελος Θεοῦ erklärt.

*) Die Formel lautet in cod. Joma. c. 1. §. 5. ed. Surenh. II. 209. folgendermaßen: השביע־הו ונפטרו והלכו להם ואומרים לו אישי כהן גדול אנו שלוחי בית דין ואת שלוחינו ושליח בית דין „Sie ließen ihn schwören und gingen und sagten zu ihm: Mann (das suff. wird im Talmud eben so dem איש wie sonst dem אדני zugefügt), Hoherpriester! Wir (es reden die Aeltesten des Synedriums) sind die Gesandten des Synedriums und du bist unser Gesandter und ein Gesandter des Synedriums." Der Gegenstand ihrer Bitte ist, daß der Hohepriester getreu nach dem Herkommen die heiligen Ceremonien vollziehe. Es könnte mithin sogar angenommen werden, daß das πιστός hierauf hindeute.

Vieles angemessener, wenn der mit *μεσίτης* sinnverwandte Ausdruck *ἀρχιερεύς* in Beziehung zu einem Bündnisse als zu einem Bekenntnisse gesetzt wird, und sowohl 4, 14. als 10, 23. erscheint diese Bedeutung als die passendste. Ὁμολογία bezeichnet, wie *διαθήκη*, *ἥτις ἐπὶ κρείττοσιν ἐπαγγελίαις νενομοθέτηται* 8, 6., daher 10, 23. *ὁμολογία τῆς ἐλπίδος*. Der Begriff von *διαθήκη* und der von *ἐπαγγελίαι* hängt ja genau zusammen, Weish. 18, 22. Sirach 44, 11. Merkwürdigerweise findet sich auch gerade dieser Ausdruck *ὁ μέγας ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας* bei Philo, l. I. de somn., bei Mangey t. I. p. 654. Freilich fehlt daselbst *τῆς ὁμολογίας* in Cod. Med., und Mangey hat nach seiner Art darauf ohne Weiteres die Konjektur gegründet, daß das Wort aus dem Hebräerbriefe von einem Abschreiber dorthin versetzt sei. Mag nun die Lesart ächt seyn oder nicht, so würde man dort wohl nur die Bedeutung Bündniß annehmen können, da das Wort ohne Pronomen steht. Jener שְׁלִיחַ war nun Abgeordneter, d. i. Vertreter, Repräsentant der Gemeinde, wie denn auch in anderen Verbindungen der Terminus שָׁלִיחַ entschieden in dieser Bedeutung vorkommt *). So ergäbe sich denn an unserer Stelle der Sinn: Christus der Repräsentant und Hohepriester des mit Gott geschlossenen Bündnisses, sodaß *ἀποστολός* an dieser Stelle sich dem Sinne nach nicht von *μεσίτης* und *ἔγγυος* 7, 22. unterscheiden würde. Man hat nun gegen diese Erklärung eingewendet, theils daß der Terminus in dieser Bedeutung doch einer spätern Zeit angehöre, theils daß bei jenem Ritus der *ἀπόστολος* von Menschen erwählt werde, während hier V. 2. Gott als der Einsetzende erscheint. Allein was das Letztere betrifft, so läßt sich ja sagen: Gott hat den Vertreter der Menschheit aus ihrer Mitte gewählt; und was das Erstere anlangt, so kann man zwar in Betreff der Zeit der Aufzeichnung der im cod. Joma

---

*) שָׁלִיחַ mit בֵּית דִּין, צִבּוּר u. a. Worten verbunden kann bloß Bote heißen, aber es heißt auch Delegat im Sinne von Vertreter nach der Erklärung des Rabbi Philipp von Aquin: מי שיש לו כח ורשון מאחר לעשות בעדו דבר מה „wer Gewalt und Vollmacht von einem andern empfangen hat, für ihn etwas zu vollbringen," s. Beispiele bei Vitringa, de synag. vet. 3, 2, 2.

angegebenen Ritus in Zweifel seyn, jedenfalls gehören sie aber in die Zeit vor Zerstörung des Tempels: beruht nun der Ritus auf ächter Tradition, so auch der Name, überdieß ist ja aber der Name in der Bedeutung Vertreter sonst gebräuchlich, wie wir zeigten. Wir glauben daher, daß diese Erklärung hinlänglich gesichert sei.

V. 2. Es scheint, daß unserm Verfasser der Vergleich mit Moses nur beiläufig durch die Reminiscenz der alttestamentlichen Stelle 4 Mos. 12, 7. gekommen sei, weshalb denn auch V. 3—6. sofort darauf aufmerksam macht, daß die Gleichstellung in Bezug auf die Treue nicht eine Gleichstellung in Bezug auf die Würde involvire. *Ποιεῖν* nach griechischem wie nach hebräischem Sprachgebrauche: einsetzen, vgl Keuchen zu Apg. 2, 36., Elsner zu Marc. 3, 14., Carpzov zu unserer Stelle. Vgl. namentlich 1 Sam. 12, 6. *μάρτυς κύριος ὁ ποιήσας τὸν Μωυσῆν καὶ τὸν Ἀαρών.* Bleek, der bezweifelt ob *ποιεῖν τινα* absolut für einsetzen stehen könne, will, im Widerspruch mit Gesenius, auch von jener St. עָשָׂה in der Bed. schaffen nehmen. Der Ausspruch über Moses wird in der Form aufgeführt, wie er sich 4 Mos. 12, 7. findet. Einflußreich auf das Verständniß der Stelle V. 6. ist die Frage: ob *αὐτοῦ* sich auf Gott beziehe, auf den *ποιήσας*, oder auf Christum, auf den sich das vorangegangene *αὐτόν* bezieht? In der alttestamentlichen Stelle hat das Pronomen freilich auf Gott Bezug, wie auch unser Verf. 10, 21. von dem *οἶκος τοῦ θεοῦ* redet, und darum haben es denn auch sämmtliche Ausleger hier so bezogen. Es ließen sich aber bedeutende Gründe dafür anführen, daß der Verf. gleich hier das Haus als ein Haus Christi bezeichnen wolle, wie dies ja V. 3. 4. und 6. ausspricht. Auch Böhme hat dieß als Vermuthung ausgesprochen. Dann müßte man V. 6. *τὸν οἶκον αὐτοῦ* lesen, wie dieß auch die Plantinische und Erasmische Ausgabe thun. Und zu den äußeren Gründen für *αὐτοῦ* in V. 6. würden auch noch innere hinzukommen. Da jedoch Nichts zu dieser Annahme nöthigt, ihr auch Einiges entgegengesetzt werden kann, so lassen wir sie fallen, wie auch Böhme gethan hat. — In Betreff des *οἶκος* ist zu

bemerken, daß es in der alttestamentlichen Stelle und auch in dieser Anwendung Familie, Geschlecht heißt, weshalb denn auch πιςτός im alttestamentlichen Zusammenhange superlative Bedeutung hat, s. Ewald kritische Grammatik §. 302. Wenn V. 3. und 4. die eigentliche Bedeutung Haus hervortritt, so lag der Wechsel zwischen der metonymischen und eigentlichen Bedeutung um so näher, da im A. T. die Metonymie noch weiter fortgeführt wird und «ein Haus bauen» auch so viel ist als «eine Familie gründen» Ruth 4, 11.

V. 3. Zwar lag der Grund in der Aufforderung zum κατανοεῖν schon im Participialprädikate πιστὸν ὄντα, das γὰρ führt indeß einen neuen Grund ein von der Würde Jesu hergenommen. Da alle göttliche Offenbarung dem Logos als dem offenbaren Gotte zukommt, so wird auch die Begründung der alttestamentlichen Oekomie auf ihn zurückgeführt, wie auch Joh. 12, 41. 1 Kor. 10, 4. auf derselben Ansicht beruht. Während daher Christus, in welchem der Logos Mensch geworden, Stifter der alttestamentlichen Oekonomie ist, gehört Moses als ein einzelnes Individuum derselben an, und steht mithin tief unter Christo.

V. 4. En locum — so beginnt Abresch die Auslegung dieses Verses — qui vix dici potest quantum torserit interpretes. So sonderbar und schwierig ist der Ausspruch Mehreren erschienen, daß einige codd. bei Matthäi πᾶς γὰρ — τινός ganz weglassen. — Zuvörderst bemerke man, daß der Vers mit Unrecht von Carpzov, Knapp, Vater in Parenthese geschlossen worden ist, die Argumentation geht V. 5. weiter. — Nach der schon von den griechischen Vätern her gangbaren Erklärung würde der Ausspruch ein dictum probans für die Gottheit Christi seyn, und zwar würde er mit unter diejenigen Stellen gehören, wo Christus θεός (nicht ὁ θεός) heißt. Welches aber wäre dann die Beweisführung des Apostels? Es kommt darauf an, ob man τὰ πάντα auf die Heilsanstalten, von denen die Rede gewesen, bezieht — das τά demonstrativisch genommen, — wie dieß die reformirten Erklärer thun, oder auf das Universum, wie Theodoret, Theophylakt und die lutherischen Erklärer.

Wie Einige wollen, haben wir nun hier einen Syllogismus, in welchem die conclusio zu ergänzen ist, nach Andern fehlt die propositio minor. **Piscator** giebt den Syllogismus so an: is, qui condidit domum Dei, est deus — atqui Christus condidit domum Dei, — ergo Christus est deus, et per consequens maior est Mose. Besser würde man nach dieser Ansicht so sagen: «Irgend Jemand muß Stifter jedes Hauses seyn; der nun, welcher das ganze alt- und neutestamentliche Gebäude aufführt, ist kein anderer als Gott.» Nach der bei den **Lutheranern** gewöhnlichen Fassung, welche schon **Theophylakt**, und, wie es scheint, **Theodoret** kennt, ist der Schluß dieser: «Ein Haus — und Moses wurde ja als Theil eines Hauses bezeichnet, kann mithin auch hier Haus genannt werden — wird gemacht, wer aber nicht gemacht **wird**, sondern selbst Alles macht, mithin auch den Moses erschaffen hat, der ist Gott.» Zu Hülfe kommen dieser Erklärung **Jak. Capellus** und **Bengel** durch eine demonstrative Fassung des *ὅ δὲ*: «dieser aber — Christus, welcher Alles gemacht hat, ist Gott» freilich ganz gegen die Grammatik, da alsdann der Artikel vor *τὰ πάντα* nicht fehlen könnte: *ὁ τὰ πάντα κατασκευάσας*. Kaum bedarf es einer besondern Widerlegung dieser zwei Ansichten. Schon socinianische und socinianisirende Theologen, wie **Sykes**, **Peirce**, versuchten aus polemischem Interesse andere ebenfalls gewaltsame Erklärungen. Diejenige, welche in neuerer Zeit den Meisten sich empfohlen hat, nehmen auch wir an und suchen sie auf folgende Weise zu begründen. Da das בֵּית יִשְׂרָאֵל im A. T. immer als בֵּית יְהוָֹה bezeichnet wurde, so konnte es den Lesern, auch wenn sie mit der Idee vertraut waren, welche die göttlichen Offenbarungen in der alttestamentlichen Oekonomie auf das מֵימְרָא דַיָי zurückführte, dennoch auffallen, daß hier ohne Weiteres Christus als Stifter jener Gemeinde bezeichnet wurde. Gleichsam zur Beschwichtigung setzt daher der Verfasser hinzu: «irgend ein Wesen muß als Werkzeug ein Gebäude gründen, wenngleich Gott immerhin als der höchste Begründer von Allem anerkannt wird.» Auf eine sehr ähnliche Weise drückt sich Paulus 1 Kor. 11, 12. aus: *ὥσπερ γὰρ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτω καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυ-*

*ναικός· τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ*, *) vgl. V. 3. ebendas. So auch Bleek. Freilich bleibt es dabei immer befremdend, daß *τινός* so einzeln und unbestimmt da steht. Uebrigens ist nach äußern und innern Gründen die Lesart *πάντα* der andern, welche den Artikel *τὰ πάντα* vorsetzt, vorzuziehen.

V. 5. Noch von einer andern Seite wird die Erhabenheit Christi über Moses gezeigt. Nach 4 Mose 12, 7. ist dieser *θεράπων*, und zwar ist er *θεράπων* in Bezug auf die zukünftige Heilsanstalt. Christus ist anerkanntermaaßen Sohn, — dieser materielle Gegensatz wird formell durch Gegenüberstellung der Präpositionen *ἐν* und *ἐπί* ausgedrückt. *Θεράπων* von der Vulgata gut durch famulus übersetzt, auch Weish. 10, 16. von Moses gebraucht, entspricht mehr dem *ἑταῖρος*, während *δοῦλος = οἰκέτης*, s. Ammonius ed. Valck. p. 69. — Zu verwundern ist es, daß die meisten Ausleger *λαληθησόμενα* fälschlicherweise auf Offenbarungen bezogen haben, welche Moses noch empfangen sollte. Schon die Peschito übersetzt ganz ausdrücklich: «was durch seine Vermittelung (ܒܝܕܗ) offenbart werden sollte;» Ambrosius de Josepho c. 6, 10. führt sogar an: quae dicta essent, statt quae dicenda erant, darnach hätte man es sich so vorzustellen, als wäre jenes ehrende Prädikat dem Moses vor Empfang seiner Offenbarungen mit Bezug auf sein zukünftiges Verhalten gegeben worden — welche Annahme alles Grundes entbehrt. Sind wir dessen eingedenk, was Kap. 8, 5. 9, 8. 23. 10, 1. sagen, so kann es nicht zweifelhaft seyn, daß die *λαληθησόμενα* die christlichen Offenbarungen sind (2, 3.), welche durch die Einrichtungen des mosaischen Kultus angedeutet wurden.

V. 6. Es kann bloß die Kopula ergänzt werden, oder besser *πιστός ἐστι*. Bis auf die neueste Zeit herab findet unter den Auslegern verschiedene Meinung statt, ob *αὑτοῦ* oder *αὐτοῦ* zu schreiben sei? Schon die Vulgata hat in domo

*) Diese interessante Parallele wird nur von sehr wenigen Auslegern benutzt, sie findet sich aber in der an treffenden Parallelstellen so reichen und auch sonst Predigern sehr zu empfehlenden Hedingerschen Ausgabe des N. T. Stuttg. 1704. Weniger passend läßt sich hier auf 2 Kor. 5, 18. verweisen.

sua, während die Itala in domo eius. Wenn man gegen das Reflexiv eingewendet hat, daß doch der Terminus υἱός gerade das Moment der Abhängigkeit hervorhebe, so läßt sich mit Beziehung auf Gal. 4, 1. 2. 7. entgegnen, daß der Begriff υἱός auch die κληρονομία in sich schließe. Schlagender dürfte aber der Grund seyn, daß, wenn man mit jenen Auslegern αὐτοῦ in V. 5. und 2. nicht auf Christum bezogen hat, jenes αὐτοῦ und dieses αὐτοῦ in V. 6. einen nicht minder strengen Gegensatz bilden als die Präpositionen ἐν und ἐπί, in welchem Falle man denn aber auch in V. 6. ein anderes Wort, etwa ἴδιον, erwarten müßte. — Statt der rec. οὗ finden wir in den lateinischen Uebersetzungen und bei lateinischen patres ὅς, welches Bengel vermöge seiner Vorliebe für die Autorität der lateinischen Uebersetzung unbedingt vorzieht, ungeachtet weder cod. A. — dessen Zusammenstimmen mit der lateinischen Uebersetzung Bengel im Gnomon 2. A. zu einem Durchschnittskriterium der Aechtheit einer Lesart machte — noch irgend ein anderes Hülfsmittel zustimmt, ausgenommen cod. Clarom., dem zu Liebe auch Beza ὅς aufgenommen hat, und drei Minuskelcodd., wiewohl der erstere auch von zweiter Hand οὗ liest. Ganz überwiegend sind mithin die äußern Gründe für οὗ, denn auch cod. D. kann bei seinem Anschließen an die lateinische Uebersetzung und da er auch Glosseme aufnimmt (s. gleich nachher ὅπου in V. 9.) kein großes Gewicht haben. Freilich steht dem οὗ ein grammatisches Bedenken entgegen, das Fehlen des Artikels vor οἶκος, den nur in einem cod. bei Matthäi ein grammatisch gebildeter Abschreiber beigefügt hat. Wir wollen dieses Fehlen des Artikels nicht damit rechtfertigen, daß es sich auch bei Paulus und Lukas an Stellen findet, wo die Bestimmtheit des Subjekts ihn nothwendig erfordert, z. B. Luk. 10, 29. 36. Eph. 1, 10. wenn man so wie Rückert erklärt. Wir möchten aber mit Böhme fragen: ob er nicht hier nothwendig fehlen mußte? — da ja gerade nach dem Zusammenhange unserer Stelle ὁ οἶκος θεοῦ die alt- und neutestamentliche Oekonomie als ein Ganzes bezeichnet, es mithin verwirrend gewesen seyn könnte, wenn gleich darauf die neutestamentliche Theokratie schlechthin ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ genannt worden wäre.

Man vgl. demnach θεοῦ οἰκοδομή ἐστε 1 Kor. 3, 9. Befriedigt dieser Grund nicht, so mag man sich auf Beispiele berufen, wo er nach vorangegangenem Relativ beim Prädikat fehlt, welche Stellen freilich nicht hinlängliche Beweiskraft haben, K. 11, 10. ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ θεός, Ps. 144, 15.: οὗ κύριος ὁ θεὸς αὐτοῦ. Οἶκος τοῦ θεοῦ, ναὸς τοῦ θεοῦ von der christlichen Gemeinde gebraucht 1 Tim. 3, 15. 1 Petr. 2, 5. 4, 17. Eph. 2, 21. 2 Theß. 2, 4. Offenb. 3, 12. vgl. 1 Kor. 3, 16. 2 Kor. 6, 16. Dieses Haus Gottes heißt nun hier ein Haus Christi, zunächst indem er das Fundament ist, sodann indem in ihm der Bau zusammengefügt ist und wächst, Ephes. 2, 20. 21. 1 Kor. 3, 11. — Wie Paulus an erhabene Aussagen über die Gemeinden warnende Sätze mit εἴπερ und εἴγε anzuschließen pflegt, Röm. 8, 8. 1 Petr. 2, 3. Kol. 1, 23., so auch unser Verfasser mit ἐάν, welches Lachmann aufgenommen, oder ἐάπερ V. 14. 6, 3. *); bei dem wankenden Zustande der Gemeinde war es hier um so nothwendiger. Was sie festhalten sollen, ist der Glaube und die Hoffnung, ebenso πίστις und ἐλπίς verbunden 1 Petr. 1, 21. Παῤῥησία der Sache nach = ὑπόστασις V. 14. πληροφορία τῆς πίστεως 10, 22. Die Hoffnung ist nach christlichem Begriffe der Glaube in einer bestimmten Richtung. Während nämlich der Glaube das Festhalten der Realität der gegenwärtigen und zukünftigen unsichtbaren Welt ist, ist die Hoffnung die freudige Zuversicht, welche aus dem Festhalten der zukünftigen Welt entsteht, die Gewißheit der Theilnahme an der βασιλεία τῆς δόξης, daher Hoffnung und Freude korrelate Begriffe, Röm. 12, 12. 2 Kor. 3, 12. Auch hier drückt καύχημα die Freude aus, die triumphirende Freude, parallel ist Röm. 5, 2. καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Durch richtige Unterscheidung von sensus und significatus hat Wahl sonst mit Recht die große Zahl von Bedeutungen, welche die neutestamentlichen Lexika enthalten, vermindert; bei καύχημα hat er aber mit Unrecht die Bedeu-

*) Kap. 6, 11, steht ἄχρι während hier μέχρι — ein neuer Beweis daß die Tittmannsche Unterscheidung der Bedeutungen beider Partikeln ungegründet sei, s. meine Beiträge zur Spracherklärung des N. T. S. 140.

tung gaudium, welche Bretschneider angenommen, weggelassen. Daß auch Luthers «Ruhm» und «sich rühmen» nicht recht passend sei, fühlt man öfters in den paulinischen Briefen, besonders im zweiten Briefe an die Korinther. Die LXX. zeigt uns deutlich, daß *καύχησις* im hellenistischen Sprachgebrauch soviel wie *ἀγγαλλίασις* war, welches letztere daher auch in einem cod. 1 Thess. 2, 19. statt *καύχησις* steht. Auch im Aramäischen hat ܫܒܚ nicht bloß die Bedeutung gloriatus est, sondern auch laetatus est. *Καύχημα*, wofür die Attiker *καύχησις*, ist hier wie 2 Kor. 5, 12. aktiv, wie *φρόνημα* = *φρόνησις*, Buttmann, ausführl. Grammatik II. 315. Schon bei Pindar kommt es so vor, Isthm. V. 65: *καύχημα κατάβρεχε σιγᾷ* «wässere durch Schweigen das Rühmen» — damit es nämlich alsdann desto stärker hervorbreche. — *Βέβαιος* nicht bloß hier, sondern überall im N. T. als Adjektiv dreier Endungen. V. 14. 6, 19. 9, 17. Röm. 4, 16. 2 Kor. 1, 7. Vermöge der Vorliebe der Attiker für Kommunia wird es bei ihnen lieber als Kommune gebraucht, indeß auch häufig als Adjektiv dreier Endungen. S. die Anm. zu Thomas Mag. ed. Bern. p. 149. Hebr. 9, 12. finden wir auch *αἰωνίαν*. — Daß sich das Adjekt. dem Genus nach nicht auf das letztvorangegangene Substantiv *καύχημα*, sondern auf *ἐλπίς* bezieht, findet sich ähnlich auch bei Klassikern, wiewohl mehr bei Dichtern, Matthiä, §. 141. 2. c. — Noch bleibt zu fragen übrig, ob *μέχρι τέλους* sich auf das *τέλος τῶν πάντων*, die Wiederkunft Christi beziehe, oder auf das *τέλος* jedes Einzelnen, welche Frage man auch Matth. 10, 22. 24, 13. 1 Kor. 1, 8. Offenb. 2, 26. wiederholen kann. Die in neuerer Zeit verbreitete Behauptung, daß Paulus den Eintritt der Wiederkunft des Herrn bei seiner Lebenszeit noch mit Bestimmtheit erwartet habe, ist neuerdings von Usteri u. A. dahin modificirt worden, daß er dieß zwar zur Zeit erwartet, als er die Thessalonicher-Briefe schrieb, nachher aber Phil. 1, 21—24. daran zweifelhaft geworden sei, und endlich 2 Tim. 4, 6. flg. diese Erwartung ganz aufgegeben habe. Wäre diese Behauptung richtig, so würde man immer anzunehmen haben, daß die paulinischen Schüler der spätern Zeit die Erwartung nicht getheilt hätten. Es wird jedoch jene

Behauptung, andere Gründe zu geschweigen, auch dadurch entkräftet, daß der Apostel 2 Thess. 2, 2. flg. ausdrücklich ausspricht: der Tag des Herrn sei nicht sofort zu erwarten, mancherlei Ereignisse müßten vorher eintreten; und will man, wie Viele, unter dem *κατέχων* den Apostel selbst verstehen, so wäre ja ausdrücklich ausgesprochen, daß er den Tag des Herrn nicht erleben würde. 1 Kor. 15, 51. (nach der rec.) und 1 Thess. 4, 17. muß die kommunikative Sprechweise zugegeben werden, wo nicht, so käme man ja auf die absurde Meinung, daß Paulus mit Bestimmtheit gewußt, daß in Korinth und Thessalonich binnen etlicher Jahre kein Christ sterben werde. Nach dem Lachmannschen Texte aber, wie auch wenn man die rec. wie Rückert oder wie Billroth, Olshausen, Winer (S. 512.) erklärt, sagt ja Paulus geradezu, etliche oder gar alle würden sterben. Vgl. den Aufsatz über die Hegelsche Auferstehungslehre in der Evang. K. Z. 1834. N. 12. S. 94. Wie Christus einerseits ermahnt hatte, jeden Augenblick seiner Wiederkunft gewärtig zu seyn, andererseits erklärt, Niemand wisse die Stunde derselben, so waren auch die Apostel überzeugt, er könne sehr bald kommen, und wünschten, er möchte sehr bald kommen, ohne jedoch über den articulus temporis etwas Gewisses festzusetzen. Hiernach werden wir auch in unserm Briefe 10, 25. 37. auszulegen haben. Vgl. zu 10, 25. Somit erklären wir denn *μέχρι τέλους* hier ganz unbestimmt vom Ende der Kampfzeit, indem wir 1 Petr. 1, 9. 2 Tim. 1, 12. als der Sache nach gleich viel sagend ansehen. Dieses Ende der Kampfzeit nahet für die Einen beim Ende des Individuums, für die Andern beim Ende der ganzen Gattung. Bleek: «Es ist im Allgemeinen: bis die Hoffnung ihr Ziel, ihre vollständige Erfüllung finden wird.»

V. 7—10. Nehmt die Drohung zu Herzen, welche Psalm 95, 7. flg. ausspricht, daß die Ungläubigen und Ungehorsamen die Ruhe Gottes nicht sehen können.

V. 7. Der Unglaube und Abfall war es, welcher von der Gemeinde zu befürchten stand (V. 12. 10, 22. 25.), daher richtet sich auch die Ermahnung gegen Unglauben und Abfall, vgl. die Erwähnung der *ἀπιστία* V. 18. 19. 4, 2. Schon hatte die Gemeinde viele Gnadengüter empfangen, dieß diente

jedoch nur dazu, Manche unter ihnen sicher zu machen 6, 4—8. Der Verfasser würkt dieser verderblichen Sicherheit entgegen durch Vorhaltung eines erschütternden Beispiels. Die Väter, welche bei dem Auszuge aus Aegypten zehnmal Gott versuchend, so vielfache Wunder seiner Gnade gesehen, ohne indeß doch seiner Stimme zu gehorchen, wurden am Ende doch von dem Lande der Verheißung ausgeschlossen; so könnte trotz mancher Gnadenerfahrung dennoch Mancher auch der Theilnahme an dem himmlischen Kanaan verlustig gehen (Kap. 4.). Auf völlig entsprechende Weise wird dasselbe alttestamentliche Faktum 1 Kor. 10, 1—11. von Paulus angewendet. Der Verfasser würde diese Warnung mit Beziehung auf die Drohungen 5 Mos. 1, 34. aussprechen können, da jedoch bereits ein Psalmist jene Drohungen **seinem** Geschlecht vorgehalten hatte, so spricht sie der Verfasser lieber mit den Worten jenes Psalmisten aus, und zwar nicht auf David, welchen die Tradition der LXX. als Verf. nennt, hier sie zurückführend (vgl. 4, 7.), sondern auf den auctor primarius Scripturae sacrae, das *πνεῦμα ἅγιον*, weil dieß, wie **Calvin** sagt, longe plus afficiendis animis valet, quam si Davidem nomine citaret.

Es sind die Ansichten über die Konstruktion zu beachten. Nach **Calvin**, **Piscator**, **Grotius**, **Carpzov**, **Valckenaer** sind die Worte von *καθώς* bis zum Ende des 11ten Verses in Klammer zu schließen, sodaß *βλέπετε* in V. 12. mit *διό* in V. 7. zu verbinden wäre, wofür noch **Abresch** insbesondere den Grund geltend macht, daß man sonst *δέ* bei *βλέπετε* oder eine andere Partikel erwarten würde, wogegen zu bemerken, daß 12, 25. ebenso das bloße *βλέπετε* eine Ermahnung einleitet. **Böhme** hält für gewiß, daß der Satz V. 12. Nachsatz zu *καθώς* sei. Nach dem Vorgange Aelterer nimmt dagegen auch **Kuinöl** an, daß der Verfasser sich die Schriftworte als seine eigenen aneigne: «darum — daß ich die Schrift sprechen lasse — verhärtet u. s. w.» Uns erscheint es am vorzüglichsten, unsere Stelle mit in die Klasse derjenigen zu rechnen, wo die Apodosis, weil sie sich aus dem Vordersatz ergänzen ließ, von selbst wegfiel; sie hätte hier gelautet: *μὴ σκληρύνετε τὰς καρδίας ὑμῶν* (Vgl. V. 13.). Es

ist dieß hier um so eher anzunehmen, da das mit καθώς sowohl bei kürzeren Citaten (Röm. 15, 3. 21. 1 Kor. 1, 31. 2, 9), als in andern Fällen (Mark. 15, 8. 1 Joh. 3, 12. 2 Kor. 3, 13.) die Apodosis aus dem Vorhergehenden zu ergänzen ist. In solchen Fällen verbinden dann auch die Griechen und Lateiner die Apodosis mit der Prothesis zu einem Satze, welcher Gebrauch von Matthiä de Anacoluthis unter die Anakoluthe, richtiger von Krüger in der trefflichen Abhandlung über die Attraktion §. 31. unter die Attraktionen gerechnet worden ist.

V. 8. Vgl. 2 Mos. 17. Besonders Michaelis stritt dafür, daß παραπικρασμός und πειρασμός in der LXX. Ortsbezeichnungen seien, wie ja die Griechen auch sonst, z. B. Philo Byblius in der Uebersetzung des Sanchuniathon, die morgenländischen bedeutungsvollen nomina propria ins Griechische zu übersetzen pflegen. Indeß hat nicht nur unter den Psalmerklärern Rosenmüller bei den griechischen Uebersetzern dieß nicht anerkannt, sondern de Wette hat auch das Hebräische übersetzt: «wie am Tage der Versuchung.» Für den hebräischen Text waltet wohl kein Zweifel ob, daß der Psalmist die Worte als nomina propria gebrauchte. Wenn Kuinöl sagt: der Zusatz כְּיוֹם zeige das Gegentheil, so verstehe ich das nicht, man vgl. כְּיוֹם מִדְיָן Jes. 9, 4. כְּיוֹם מִצְרָיִם Ez. 30, 9. In Betreff der LXX. kann man dagegen zweifelhaft bleiben, doch scheint die Ansicht von Michaelis die richtige zu seyn.

V. 9. Οὗ auf ἔρημος zurückbezogen = ὅπου, welches ein Scholion angiebt und cod. Clarom. aufgenommen hat. Πειράζειν, auch wenn es von den Menschen mit Bezug auf Gott gebraucht wird, hat den zu 2, 18. angegebenen Sinn; vermöge des Mißtrauens und Unglaubens meint der Mensch Gott in eine Lage setzen zu können, wo seine Ohnmacht offenbar werde. Δοκιμάζειν hier ebenfalls in der übeln Nebenbedeutung um des Parallelismus mit πειράζειν willen gewählt, doch kommt בָּחַן, dem es entspricht, Maleachi 3, 10. 15. auch außer dem Parallelismus = נִסָּה vor, und ebenso δοκιμάζειν Weish. 1, 3. vgl. Bauermeister zu d. St. — Knapp und Vater, nach dem Hebräischen interpungirend, haben

vor ἐδοκίμασαν ein größeres Trennungszeichen gesetzt, nicht so Breitinger in der LXX., Griesbach. Nach der hebräischen Interpunktion tritt die adversative Bedeutung von καί noch deutlicher hervor, καί entspricht an dieser Stelle dem hebr. גַּם, obwohl, und kommt bei den Klassikern so insbesondere im parenthetischen Gebrauch vor, Wolf zu Demosth. adv. Lep. p. 238. Stallbaum zur Apol. Socr. p. 53. — Uebrigens sprechen wichtige Zeugen für die Lesart: οὗ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ.

V. 10. 11. Das δέ in V. 11. darf man nicht in der disjunktiven Bedeutung von ἀλλὰ nehmen, welche es auch niemals hat, sondern es hat hier die konjunktive Bedeutung, daher hat die LXX. genauer nach dem Hebr. καί. Ὡς hier und 4, 3. mit dem verb. fin. in der Bedeutung: so daß (Marc. 4, 27. gehört nicht hierher), vielleicht daß durch die Ungewöhnlichkeit des Gebrauchs die Lesart der Vulgata οἷς veranlaßt worden ist. Ὡς und ὥστε = wie und sowie werden zur Bezeichnung des Erfolgs beide sowohl mit dem Infinitiv als mit dem verb. fin. verbunden, s. Passow S. 1129. No. 3. Winer S. 277. 299. Der Kanon, daß ὡς allein von der Absicht, ὥστε vom Erfolg gebraucht werde, ist in Bezug auf beide Partikeln nicht richtig, s. in Bezug auf ὥστε Bremi im appar. ad Demosth. I. p. 413. — Εἰ ist die hebr. Schwurformel אִם.

V. 12. Es wird specieller hervorgehoben, wodurch das Verderben jenes Geschlechts bewürkt wurde, nämlich durch den Unglauben. Der Genitiv ἀπιστίας steht hier bei dem Adjektiv πονηρά, wie sonst besonders bei Participien und Adjekt. verb. zur Bezeichnung der Ursach, wovon Etwas ausgeht. 2 Petr. 2, 14. nach cod. AC, 1 Kor. 2, 13. Jak. 1, 13., in welchen Fällen die ältere Praxis von Ellipse des ἀπό sprach. S. Bos, Ellips. ed. Schaefer p. 749. — Ueber μή mit folgendem Futur bei Klassikern, s. Matthiä p. 998. Im N. T. vgl. Kol. 2, 8. und Winer S. 445. — Ἐν bezeichnet die Aeußerung, in welcher sich der Unglaube zu Tage legt. Das Prädikat ζῶν im Gegensatze zu den μὴ φύσει ὄντες θεοί Gal. 4, 8. bezeichnet den im Leben sich würksam erweisenden und daher realen Gott, darum verwandt mit ἐνεργής 4, 12.

und mit ἀληθινός 1 Thess. 1, 9. Hier vielleicht aus demselben Grunde, wie 10, 31. und 4, 12. gewählt, um anzudeuten, daß dieser reale Gott auch seine Drohungen realisiren werde. Eben diese Beziehung hat auch das Prädikat der Lebendigkeit Gottes in der gewöhnlichen Schwurformel חַי אֵל Jerem. 5, 2.

V. 13. Nur christliche Wachsamkeit kann vor solchem Falle bewahren, und zwar soll da nicht blos Jeder auf sich selbst sehen, denn dann liegt die Selbsttäuschung sehr nahe, sondern wechselseitig soll Einer auf den Andern sehen 12, 15. 10, 24. Die Sünde hat nämlich eine berückende Gewalt (φρεναπατᾷ), so daß die Erkenntniß dadurch irre geführt wird, Röm. 7, 11. Ephes. 4, 22. Jak. 1, 22. 26. Und zwar soll diese wechselseitige Ermahnung statt finden, so lange das Heute gerufen wird. Entweder hat dieß nun den Sinn: «so lange jenes Heute des Psalms euch zugerufen wird» (so Böhme, Kuinöl), oder «so lange das Prädikat heut gerufen d. i. gebraucht wird» (so Luther, Beza, Bleek), d. i. solange die irdische Lebenszeit dauert (K. 4, 7.). Und da die Gefahr jeden Tag sich erneuert, so müssen auch wir καθ' ἑκάστην ἡμέραν darauf achten, und zwar um so mehr, da der Zeitpunkt, wo für den Einzelnen und das Ganze dieser Zuruf aufhört, nahe ist 10, 37.

V. 14. Diese Verhärtung würde für uns desto verderblichere Folgen haben, da Gott uns die Gnade erwiesen hat, uns Christum zu schenken 6, 4. 10, 26. Μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ ebenso wie 6, 4. μέτοχοι πνεύματος ἁγίου. Ὁ Χριστός Inbegriff der christlichen Gnadengüter, weshalb auch nicht das vom Verfasser sonst gebrauchte ὁ Ἰησοῦς, Gal. 3, 27. Phil. 3, 8. Theoph.: οὕτω μετέχομεν αὐτοῦ ὡς σῶμα κεφαλῆς. Γεγόναμεν nicht als Präsens, sondern als Perf. zu übersetzen, da nämlich hervorgehoben werden soll, wieviel durch Christum uns zu Theil geworden sei. Auch an den übrigen Stellen wird es am richtigsten durch das Perfektum übersetzt 5, 11. 7, 16. 11, 3. 12, 8. Der Konditionalsatz mit ἐάνπερ wie V. 6. Ueber ὑπόστασις s. zu 11, 1.*) und

*) Luther hat bei dem Worte dreimal geändert; 1522 übersetzte er, selbst die Lesart αὐτοῦ der Vulg. aufnehmend,: „den Anfang sei-

vgl. παῤῥησία V. 6. Bei ἡ ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως findet ebenso wenig eine Hypallage statt als 9, 2.; man nehme ἀρχή konkret, es entspricht der πρώτη πίστις 1 Tim. 5, 12. Vgl. Offenb. 2, 4. Der erste Glaube der Gemeinde war eine völlig selbstverleugnende Hingabe an Christus gewesen 6, 10. 10, 32. Μέχρι τέλους bildet eine schöne Antithesis zu ἀρχή, vgl. zu V. 6. Bengel: initium — usque ad finem, c. 12, 2. 6, 11. Christianus quamdiu non est τετελειωμένος, habet se pro incipiente; ähnlich ist τὸ τέλος τῆς πίστεως 1 Petr. 1, 9., insofern dort, wie dieß allein das Richtige ist, nicht die Bedeutung Lohn, sondern Ende angenommen wird. — Ueber die Femininendung von βέβαιος vgl. zu V. 6.

V. 15. Abweichend sind die Ansichten über die grammatische Struktur der Worte. Schon Chrysostomus bemerkt: καθ᾽ ὑπερβατόν ἐστι τοῦτο, er meint nämlich, daß V. 16—19. parenthetisch zu nehmen sei und der Anfang von Kap. 4. φοβηθῶμεν οὖν sich an ἐν τῷ λέγεσθαι anschließe — eben so Grotius, Valckenaer. Carpzov, Rosenmüller, Heinrichs, Kuinöl, Winer (S. 496.) sehen σήμερον — ἀκούσητε als Worte des Psalmisten an, dagegen μὴ σκληρύνητε als die Ermahnung des Verfassers. Nach Bengel, Peirce, Chr. Schmid, Abresch, Knapp ist V. 14 in Klammer zu schließen, und ἐν τῷ λέγεσθαι mit παρακαλεῖτε zu verbinden, wogegen von der Vulgata, Luther, Calvin, Beza, V. 15. unmittelbar an V. 14. angeknüpft wird, wie Beza übersetzt: interim dum dicitur i. e. quamdiu haec vox personat. Unter den genannten Auffassungen scheint diese die annehmlichste. Freilich würde dann gerade auf den Begriff: so lange als besonderer Nachdruck gelegt, sodaß man ἕως ὅτου oder ἄχρις οὗ erwarten möchte, während ἐν nur bei heißt, vgl. 8, 13. ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι 1 Kor. 15, 52. Nichtsdestoweniger würden wir dieser Satzverbindung beitreten, böte sich uns nicht noch eine vorzüglichere in der von Böhme zuerst vorgeschlagenen dar: V. 16. wird als Nachsatz

---

nes Wesens," 1530 „den angefangenen Glauben, bei der zweiten Hauptrevision: „das angefangene Wesen," welchen Ausdruck Cr. Schmid mit Unrecht für gleichbedeutend mit seiner eigenen Auffassung: stipulatio baptismatis hält.

zu V. 15. angesehen und γάρ als Partikel in der Frage, wie es vorzüglich in Fragen der Befremdung vorkommt, s. Hermann zu Viger S. 829. Hartung I. 478 *). «Wenn es heißt: Heute u. s. w. — was für welche waren denn die, welche, nachdem sie das Gotteswort vernommen, sich empörten?» Dafür, daß diese Satzverbindung an unserer Stelle anzunehmen sei, spricht vorzüglich der Umstand, daß auf diese Weise ein dem Zusammenhange so sehr angemessener Sinn entsteht. Der Verfasser hat V. 14. als Grund der Warnung vor der Verhärtung dieß geltend gemacht, daß die Christen so große Gnadengüter empfangen haben. Es hätte eingewendet werden können, eben deshalb lasse sich von ihnen ein Abfall um so weniger erwarten. Er entgegnet: «Bezieht sich nicht eben das Psalmwort, das ich euch vorhalte, auf lauter solche Empörer gegen Gott, die er mit gewaltiger Hand aus dem Lande der Knechtschaft geführt? und wem gilt der Zorn und jener Eidschwur Gottes? eben Jenen selbigen, als sie in Unglauben gefallen waren: folglich sind wir durch die schon erfahrene Gnade nicht sicher gestellt,» vgl. die Anm. zu V. 7.

V. 16. Sehr abweichend von der unsrigen wird die Erklärung, wenn man, wie schon Oekum. und Theophylakt, desgleichen die Vulgata und nach ihr Luther, τινές als pron. indef. nimmt und ἀλλά als Bezeichnung einer Einschränkung. Es würde sich dann τινές auf die Sechshunderttausend beziehen, welche in der Wüste das Leben verloren, οὐ πάντες auf die, welche bei der Musterung unter 20 Jahr waren, nämlich die Weiber und Leviten, und vornehmlich auf Kaleb und Josua, welchen nach Kanaan zu kommen gestattet war, wie denn auch Paulus 1 Kor. 10, 5. um dieser Ausnahmen willen: οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός **). Gegen diese Auffassung ist indeß, daß sie dem Endzwecke des Verfassers ganz entgegen ist, dem es ja darauf ankommt, die Größe des

*) Böhme meint, daß außer unserer Stelle im N. T. nur noch Apg. 19, 35. dieser Gebrauch vorkomme; dort findet sich der ächt klassische Gebrauch des γάρ in der Frage nach vorangeschicktem Vokativ, sonst kommt es aber noch vielfach im N. T. so vor, wie Wahl zeigt.

**) Da die Negation hier nicht beim Zeitwort steht, so hat man wohl zu übersetzen: „an der kleinsten Zahl derselben u. s. w.“

göttlichen Strafgerichts zu zeigen. Nach unserer Erklärung muß τίνες als Fragepronomen geschrieben werden und zwar nicht mit einem großen Initialbuchstaben. So schon Theod. — Ἀκούσαντες mit Beziehung auf das ἐὰν ἀκούσητε; der Gegenstand dieser ἀκοὴ ist das εὐαγγέλιον, daß die Gläubigen in das Land der Ruhe kommen sollen, vgl. 4, 1. 2. — Der Gebrauch von ἀλλά in der Frage ist wie der von εἶτα 12, 9. ächt klassisch, es entspricht unserm doch: «es waren doch alle diejenigen,» daher vorzüglich in den Anaphoren gebraucht. Matthiae §. 613. Devarius de partic. p. 19., ähnlich im Latein. at und at enim, Tursellinus ed. Hand. I. 438. 446. — Bei πάντες οἱ ἐξελθόντες hat zuerst Bengel die scharfsinnige Bemerkung gemacht, daß hier die Bedeutung: «lauter solche, die» mehr passen würde, wie auch Schulz übersetzt; es soll ja nämlich eben bewiesen werden, daß gerade solche, welche große Gnadenerfahrungen gemacht haben, auch gleich stark vom göttlichen Zorne getroffen werden. Kann indeß πάντες οἱ ἐξελθόντες so übersetzt werden? Es scheint, daß Bengel an οἱ πάντες gedacht hat; οἱ πάντες φίλοι heißt: «Freunde alle zusammen,» und kann daher auch übersetzt werden: lauter Freunde, nach welchem Sprachgebrauche auch οἱ πάντες bei Zahlen steht, wenn es die Bedeutung im Ganzen hat, AGsch. 27, 37. 19, 7.*). Dagegen kann πάντες οἱ φίλοι doch nur heißen: «die Freunde alle.» Bengel und auch Kuinöl berufen sich auf Raphael zu Jak. 1, 17. Die Beispiele, welche dort beigebracht werden, sind entweder solche, wo der Singular ohne Artikel steht wie Jak. 1, 2., welches allerdings: «allen möglichen Frieden» und daher: «lauter Frieden» bedeutet; oder der Artikel steht vor πάντες, wie Arrian 3, 8, 8. Παρθυαίους δὲ καὶ Ὑρκάνους καὶ Ταπούρους, τοὺς πάντας ἱππέας (lauter Reuter, Reuter insgesammt) Φραταφέρνης ἦγεν. Ziemlich derselbe Sinn, welchen Bengel ver-

*) Diesen Gebrauch des οἱ πάντες bei Zahlen hat Winer S. 111, wie es scheint, übersehen, auch hat derselbe dort die Artikelsetzung in ὁ πᾶς νόμος Gal. 5, 14. als eine Anomalie angeführt, sie ist indeß bei den Klassikern sehr häufig, vgl. auch außer den von Winer in d. 4 A. zugefügten Stellen z. B. Plato de rep. 10, 618. ὁ πᾶς κίνδυνος, Polyb. 1, 15, 6.

langt, ergiebt sich indessen auch, wenn wir übersetzen: «waren es nicht die aus Aegypten gezogenen sämmtlich?» wobei dann jene Ausnahmen des Kaleb und Josua und der Minderjährigen unberücksichtigt bleiben und folgender Gedanke sich herausstellt: «traf nicht so Viele, als da Gnadenerweisungen erfahren hatten, auch der göttliche Zorn?»

V. 17—19. Am besten wird mit Beza, Matthäi das Fragezeichen erst ans Ende des V. gesetzt, weil sonst die letzten Worte zu sehr nachschleppen. — Es wird auch noch der Grund des Strafgerichts hervorgehoben, der Unglaube, wie denn V. 19. *δι᾽ ἀπιστίαν* durch die Wortstellung hervorgehoben wird. Mit dem *ἀπιστεῖν* ist nach neutestamentl. Sprachgebrauch gleichbedeutend *ἀπεῖθειν* (4, 11.) insofern alles Glauben an eine objektive Wahrheit ein Unterordnen unter dieselbe ist, daher *ὑπακοὴ πίστεως* Röm. 1, 5. Auffallend aber, daß hier V. 17. auch *ἁμαρτάνειν* mit *ἀπειθεῖν* gleichbedeutend gebraucht zu seyn scheint. Es verhält sich mit *ἁμαρτάνειν* im N. T. wie mit unserm: fallen, welches theils im Allgemeinen die Versündigung bezeichnet, theils insbesondere einen tiefen Fall und Abfall von der rechten Bahn; in diesem letztern Sinne hier und 10, 26. 2 Petr. 2, 4. Tit. 3, 11. So bedeutet im Hebr. מָעַל sich versündigen, mit בַּיהוָֹה verbunden: abfallen, desgleichen פָּשַׁע; so steht פָּשַׁע und מָרָה verbunden Klagl. 3, 42. — *Κῶλα* setzen an einigen Stellen die LXX. für פְּגָרִים, Beza: hoc vocabulo significatur, illos non tam sic ferente mortalitate vel quovis morbo, sed tabescentibus sensim corporibus in deserto veluti concidisse.

---

## Viertes Kapitel.

Jene Verheißung der Gottesruhe gilt ja auch noch für uns, ja recht eigentlich für uns; darum lasset uns trachten, daß wir daran Theil erhalten.

---

V. 1—15. Jene Verheißung der Gottesruhe gilt ja auch noch für uns, ja recht eigentlich für uns.

Wenigen Interpp. ist es gelungen, den Ideengang dieses Abschnittes lichtvoll darzulegen. Da eine Einsicht in den-

selben erforderlich ist, um das Einzelne in dem Abschnitte richtig aufzufassen, so schicken wir eine Uebersicht voran: Die Verheißung des Landes der Ruhe gilt ja auch noch für uns (3, 13). Wir, die wir aus dem geistlichen Aegypten (Offenb. 11, 8) ausgezogen sind, haben eben sowohl als jene, die aus dem sinnlichen Aegypten auszogen, die frohe Bothschaft einer Gottesruhe empfangen, ja für uns, die Gläubigen, gilt dieselbe ganz eigentlich. Obwohl nämlich jene Gottesruhe seit Anfang der Welt vorhanden war, so sind Jene zu Mosis Zeit vermöge des Unglaubens doch nicht eingegangen. Da nun das göttliche Erbarmen doch Genossen dieser Ruhe haben will, so werden nach 500 Jahren die Menschen abermals mit einem Heute zu jener Ruhe eingeladen, womit denn zugleich erklärt ist, daß schon ursprünglich jenes Land der Ruhe nicht bloß das irdische Kanaan bezeichnete, da ja dieses zu Davids Zeiten das Volk längst inne hatte. Insofern nun uns Christen durch Christum das Land der wahren Gottesruhe aufgeschlossen worden ist (6, 19. 20.), gilt auch jene Verheißung ganz eigentlich für uns. — Werfen wir gleich hier, insofern dieß zu einer deutlicheren Einsicht in den Inhalt des folgenden Abschnittes beiträgt, einen Blick auf das hermeneutische Verfahren des Vfs. Der Vf. legt nicht nach dem grammatisch-historischen Zusammenhange aus, sondern was *κατὰ διάνοιαν* in den Aussprüchen des A. T. liegt, das betrachtet er als *κατὰ ῥῆμα* darin enthalten, und leitet es aus den Worten ab. Wie ein solches Verfahren im Allgemeinen anzusehen sei, darüber erklärt sich Beilage I. Wir wollen in Bezug auf unsere Stelle darthun, einerseits in welchen Stücken der Vf. von der grammatisch-historischen Interpretation abgewichen ist, andererseits wie er dennoch *κατὰ διάνοιαν* jene alttestamentlichen Aussprüche richtig aufgefaßt hat. 1) hat er den alttestamentlichen Ausspruch V. 3. ohne Rücksicht auf den grammatisch-historischen Zusammenhang gefaßt, indem er durch Hinzunahme des V. 4. angeführten Ausspruchs die Worte *εἰς τὴν κατάπαυσίν μου* nicht nach dem eigentlichen Sinne erklärt; «in das Land, welches ich euch zur Ruhe gebe» (5 M. 12, 9), sondern «in die Ruhe, die ich Gott selbst genieße;» 2) hat er aus der Warnung des Psalmisten, nicht jetzt wie zu Mosis Zeit

die göttliche Stimme zu überhören, geschlossen, daß auch jetzt noch eine Gottesruhe dargeboten werde, und zwar dieselbige wie damals, weshalb denn auch die damals verheißene nicht bloß die Ruhe im irdischen Kanaan gewesen seyn könne. Wie wenig nun auch die alttestamentlichen Stellen *κατὰ ῥῆμα* d. i. ihrem historischen Zusammenhange nach, zu dieser Erklärung und zu diesen Folgerungen berechtigen, so muß man doch sagen, daß sie *κατὰ διάνοιαν* angeführt sind. Den typischen Charakter der alttestamentlichen Geschichte vorausgesetzt, stellt sich im Zusammenhange derselben Kanaan, das irdische Land der Verheißung, als Vorbild des durch Christum erworbenen Landes der Verheißung dar, und hierin liegt eine Berechtigung zu sagen, daß die dem gläubigen Israel gegebene Verheißung, ins Land der Ruhe zu kommen, durch die irdische Erfüllung derselben nicht erschöpft worden sei, mit andern Worten: daß sie dem tiefsten Sinne nach auf etwas Höheres deute. Ferner, ist es an sich richtig, daß der Charakter der Ruhe der Christen in dem durch Christus bereiteten Lande der Verheißung am signifikantesten ausgedrückt werde, wenn man sagt, sie werden an der Ruhe Gottes selbst Theil nehmen: so ist es auch richtig, daß die Verheißung in die Gottesruhe einzugehen, *κατὰ διάνοιαν* gefaßt, nicht bloß eine von Gott bereitete Ruhe bezeichnet, sondern zugleich die, welche Gott selbst genießt.

V. 1. Eine Ermahnung auf traurige Vorbilder gegründet, vgl. V. 11. 1 Kor. 10, 8. 9. Röm. 11, 20. 21. *Καταλειπομένης* bezieht sich darauf, daß der Sinn jener Verheißung durch den Besitz des irdischen Landes nicht erschöpft worden sei. Bei *αὐτοῦ* bleibt es hier noch ungewiß, ob es die Ruhe ist, welche Gott giebt, oder welche er besitzt. *Δοκῇ* darf nicht mit Schultz und Wahl übersetzt werden: «daß nicht jemand meine, er sei zu spät gekommen», nicht vor einer falschen Ansicht, nicht vor Verzagtheit will der Apostel warnen, sondern vor dem faktischen Ausgeschlossenwerden. *Ὑστερεῖν* heißt zu spät kommen, welcher Ausdruck wohl mit Bezug auf das *σήμερον* gewählt ist. Im Perfekt: zu spät gekommen seyn d. i. ausgeschlossen seyn, und zwar in dem Sinne des Ausspruchs Luc. 13, 25., entsprechend ist der Gebrauch von

ὑστερεῖν Hebr. 12, 15. Δοκεῖν ist demnach hier, wie sonst auch φαίνεσθαι, periphrastisch gebraucht, um die Ermahnung zu mildern, vergl. Josephus Antiqu. 2, 6. 10. οὐδ᾽ ὧν εἰς ἐμὲ δοκεῖτε ἁμαρτεῖν, ἔτι μνημονεύω. Eben so das lateinische videri, Cic. de Off. 3, 2. 6. ut tute tibi defuisse videare. Wohl könnte, wie Wahl annimmt, δοκεῖ auch 1 Kor. 11, 16. so erklärt werden, aber richtiger nimmt man wie auch 1 Kor. 8, 2. die Bed. «sich anmaßen, herausnehmen» an. Mit richtigem Gefühl hat Luther das Wort gänzlich übergangen. Uebereinstimmend mit unserer Auffassung auch Bleek.

V. 2. Das εὐαγγέλιον der Christen bezieht sich vorzugsweise auf den Erwerb der ewigen Seligkeit, das εὐαγγέλιον der mosaischen Zeitgenossen auf das irdische Kanaan, welches aber wiederum auf jenes Land der ewigen Seligkeit hindeutet. Treffend ist die Anmerkung Bengel's zu dem εὐαγγελισθέντες V. 6. Die Auslegung der folgenden Worte ist von der Ansicht über die Lesart abhängig, welche in den zwei Worten der rec. συγκεκραμένος und ἀκούσασι schwankend ist. Die recipirte Lesart findet sich zwar in den zwei ältesten Versionen, in der Peschito (nicht in der Philox.) und in der lateinischen Uebersetzung, aber in keinem einzigen der Uncialcodd., sondern nur in einigen wenigen Minuskelcodd. aus dem 11ten bis 14ten Jahrhundert — auch die neuerdings von Rink genauer verglichenen venetianischen codd. lesen συγκεκραμένους; keineswegs sind es also bloß plures boni codices, wie sich Böhme ausdrückt, welche für den acc. plur. sprechen, vielmehr wird man mit Matthäi sagen müssen: συγκεκραμένος fortasse nullius codicis auctoritate confirmatur, nisi eorum qui e Latina Vulgata et Veteri Italica, ut vocant, interpolati sunt, daher denn auch der acc. plur. — entweder συγκεκερασμένους oder συγκεκραμένους — schon von der Complut., Plantin., Genev. und hernach von Wetstein, Matthäi, Lachmann in den Text aufgenommen, von Griesbach als beinahe gleichberechtigt mit συγκεκραμένος bezeichnet worden. Unter diesen Umständen wollen wir die Stelle nach dieser, wie es scheinen möchte, allein begründeten Lesart erklären.

Zuvörderst hat man sich dabei für eine der beiden Paß-

sivformen: κέκραμαι oder κεκέρασμαι zu entscheiden. Für die letztere sind die äußern Zeugnisse überwiegend und eben so auch die Grammatik, da diese Form die spätere ist (Buttmann Ausf. Gr. II. 154.), welche sich auch Offenb. 14, 10, findet; so ist auch πεπειρασμένος 4, 15. die gesicherte Lesart, während cod. C. und mehrere Minuskelcodd. dort πεπειραμένος haben. Was die Bedeutung betrifft, so heißt συγκεράννυσθαι c. dat. pers. gebraucht sich mit jemandem vergesellschaften, verbinden, c. dat. rei sich mit einer Sache verbinden, wofür zahlreiche Beispiele bei Wetstein, Kypke, Abresch. Es sind nun hier zwei Konstruktionen möglich, entweder wir verbinden das Verbum mit dem Dativ der Person und sehen τῇ πίστει als dat. modi an: «da sie sich nicht gläubig an die anschlossen, welche hörten», oder wir verbinden das Verbum mit dem dat. rei und lassen den dat. pers. von dem dat. rei abhängen, wie z. B. Matth. 27, 7. εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις s. Winer S. 198. Wahl s. v. εἶναι I. A. a., so daß der Sinn entsteht: «da sie sich nicht dem Glauben der Hörenden anschlossen». *) Der Sinn bleibt demnach bei beiden Konstruktionen derselbe. Ἀκούειν bezeichnet nach dieser Auffassung das gläubige Hören, Gehorchen, und unter den ἀκούσαντες kann dann niemand anders verstanden werden, als Kaleb und Josua. So erklärt Theoph. und Oekum. und auch Chrys., nur daß dieser sonderbarerweise sich so ausdrückt, als ob umgekehrt von diesen beiden Gläubigen gesagt werde, daß sie sich nicht an die Zahl der Ungläubigen angeschlossen hätten. Die ganze Stelle lautet so: μὴ τοίνυν νομίσητε, ὅτι ἀπὸ τοῦ ἀκούειν τοῦ κηρύγματος ὠφεληθήσεσθε. ἐπεὶ κἀκεῖνοι ἤκουσαν, ἀλλ' οὐδὲν ἀπώναντο, ἐπειδὴ μὴ ἐπίστευσαν, οἱ οὖν περὶ Χάλεβ καὶ Ἰησοῦν, ἐπειδὴ μὴ συνεκράθησαν τοῖς ἀπιστήσασι, τουτέστιν, οὐ συνεφώνησαν, διέφυγον τὴν κατ' ἐκείνων ἐξενεχθεῖσαν τιμωρίαν... οὐκ εἶπεν, οὐ συνεφώνησαν, ἀλλ', οὐ συνεκράθησαν, τουτέστιν, ἀστασιάστως διέστησαν, ἐκείνων πάντων μίαν καὶ τὴν αὐτὴν γνώμην ἐσχηκότων. ἐν-

*) Als das Resultat dieser Konstruktion ist die Lesart τῶν ἀκουσάντων anzusehen, welche die Philox. am Rande und cod. D. von erster Hand hat.

ταῦθα μοι δοκεῖ καὶ στάσιν αἰνίττεσθαι. Wie der Kirchenvater zu dieser Erklärung gekommen sei, ist bis jetzt den Gelehrten ein Räthsel gewesen *). Wenn Hammond στασιάστως anstatt ἀστασιάστως korrigirt, so wird dadurch im Ganzen nichts geholfen, diese Aenderung ist aber auch gewiß unrichtig. Schon der alte Theoph., obgleich er vielleicht im Einzelnen eine richtigere Lesart des Textes des Chrysostomus vor sich hatte, als wir, sagt voll ἀπορία und Verwunderung: τοῦτο κατὰ τὴν μεγάλην αὐτοῦ καὶ βαθεῖαν σοφίαν ὁ ἅγιος οὗτος εἰπὼν ἐμοὶ γοῦν τῷ ἀναξίῳ οὐκ ἔδωκε νοῆσαι πῶς αὐτὸ εἶπεν. In der That wird es auch schwer seyn, einen angemessenen Sinn aus jenen Worten zu entlocken. Es ist dies aber einer von den Fällen, die wir oben S. 108 und 177 Anm. erwähnten, wo der Text mit fremdartigen Zusätzen vermischt erscheint; ebenso die Erklärung von K. 8, 2. 9, 28. In der That scheint es, daß der Kirchenvater die lect. rec. vor sich gehabt, denn einige Perioden vorher hieß es bei ihm: εἶτα ἐπάγει ἀλλ' οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους, μὴ συγκεκραμένης **) τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασι.

Die angegebene Erklärung der Stelle hat nun das Auffallende; daß es von 600,000 Leuten heißen soll, sie hätten sich nicht an den Glauben von 2 Individuen angeschlossen. Dieses Bedenken scheint es besonders gewesen zu seyn, welches bewürkt hat, daß diejenigen, welche den acc. plur. lasen, das ἀκούσασι sollicitirten, um einen gefälligeren Sinn zu gewinnen. Cod. 71 hat ἀκουσθεῖσι wie 2, 1., dieses oder das gleichbedeutende ἀκούσμασιν scheint die Vulgata und Theod. gelesen zu haben, welcher letztere folgendermaßen kommentirt: οὐκ ἀπόχρη εἰς σωτηρίαν ἡ τῶν λόγων ἀκρόασις. προσήκει γὰρ τοῦτο μετὰ πίστεως δέξασθαι, καὶ βεβαίως φυλάξαι. τί γὰρ ὤνησεν ἡ τοῦ θεοῦ ἐπαγγελία τοῖς ταύτην δεξαμένους, μὴ πιστῶς δεξαμένους, καὶ τοῦ θεοῦ δυ-

*) Auch Bleek hat das Verhältniß nicht mit seiner sonstigen kritischen Genauigkeit untersucht. Er neigt sich zu der ganz unbegründeten Konjektur ἀκούσμασιν zu lesen; das statt dessen irrthümlich geschriebene ἀκούσασιν habe dann die Lesart συγκεκρασμένους veranlaßt.

**) So giebt Montfaucon, dagegen giebt Erasmus gerade die rec. συγκεκραμένος.

νάμει τεθαῤῥηκότας καὶ οἷον τοῖς θεοῖ λόγοις ἀνακραθέντας. Denselben Sinn sucht noch eine andere Lesart zu erzielen, welche sich in einem cod. des Chrys. bei Matthäi findet, τοὺς ἀκούσαντας. Der bei diesen Lesarten entstehende Sinn ist allerdings ansprechend, doch haben die Lesarten selbst zu wenig Autorität, als daß man sich mehr darauf einlassen könnte. — Den Hauptgrund, welcher der Lesart συγκεκερασμένους entgegensteht, hat Beza scharfsinnig angegeben und nach ihm Clericus, daß nämlich ἀκούειν in diesem ganzen Abschnitte, und auch noch in dem λόγος ἀκοῆς, das bloße Hören, nicht ein gehorsames Annehmen bezeichnet. Während nach der Erklärung des Theoph. und Oekum. τοῖς ἀκούσασιν geradezu = τοῖς πιστεύσασιν ist, erwartet man vielmehr dem λόγος τῆς ἀκοῆς gegenüber, daß auf die πίστις Gewicht gelegt werde, wie dies auch V. 3 voraussetzen läßt, wo zu οἱ ἀκούσαντες der Gegensatz gebildet wird durch ἡμεῖς οἱ πιστεύσαντες. Diesen Grund halte nun auch ich für so bedeutend, daß ich mich deshalb bewogen fühle, die recepta συγκεκραμένος oder συγκεκερασμένος festzuhalten.

Bedenklich kann es nun freilich erscheinen, dem anerkannten Grundsatze der Kritik zuwider die leichte und von keinem einzigen ältern cod. anerkannte Lesart der schwerern, von allen ältern codd., von den meisten Versionen und Vätern anerkannten vorzuziehn. Doch was jenen Grundsatz betrifft, daß die schwerere Lesart der leichteren vorzuziehen sei, so gilt Bentley's Wort in Cic. Tusc. III. 6. Tu... illud amplecteris, quia librarii vocabula trita pro reconditis supponere solent, non vice versa. Recte quidem, et hoc plerumque ita se habet. Sed ex generalibus illis artis, nescio cujus, criticae regulis non est de singulis locis sententia ferenda. Und was die Autorität der codd. betrifft, so muß ja wohl das Urtheil Griesbachs unterschrieben werden (ed. Schulz Proleg. LX.): usu venire potest, ut tot tamque manifestis suae bonitatis criteriis lectio aliqua praefulgeat, ut duobus testibus, dummodo ad diversas classes ac familias pertineant, immo unico satis sit suffulta. So hat z. B. auch Lachm. Luc. 18, 14. nicht ἢ γὰρ aufgenommen, sondern παρ' ἐκεῖνον, welches

nur B. L. giebt. Allein die von uns vertheidigte Lesart steht ja auch würklich keineswegs so von Autorität verlassen, als es scheinen dürfte. Man erinnere sich nur, daß die latein. Uebersetzung und die Peschito, welche für unsere Lesart sprechen, älter sind, als alle uns bekannten codd. Kommt nun nach dem, was vorher gesagt wurde, noch Chrys. als Zeuge für συγκεκραμένος hinzu, so sprechen drei der ansehnlichsten Zeugen für dieselbe. *) Daß aus der Endung ος bei den Abschreibern die Endung ους werden konnte, ist leicht begreiflich, da ἐκείνους vorangeht und auch überdies ος und ους leicht verwechselt wurde, s. Bast, S. 772. 774.

Wenn nun συγκεκερασμένος gelesen wird, so bietet sich auch hier die vorher erwähnte doppelte Struktur dar mit dem dat. pers. oder rei. Die erstere scheint uns vorzüglicher, wir übersetzen daher: «indem sich das Wort nicht im Glauben mit den Hörern vereinigte, nicht in sie überging». Alsdann wird der λόγος ἀκοῆς als die Speise betrachtet, welche, wie dieses Christus Joh. 6. von sich als dem Lebensbrote sagt in Fleisch und Blut übergehen soll, indem sie sich der Mensch im Glauben aneignet. Beza: at non profuit illis auditus sermo, ut qui fide contemperatus non fuerit apud eos, qui audierunt. Hedinger (s. oben S. 192. Anm.) giebt die Randbemerkung: «Eine Speise, soll sie nähren, muß ins Geblüte gehen und sich am Leibe anlegen. Soll das Wort nü-

*) Daß — wie erwähnt — einige codd. der Vulg. statt non admistus fidei den dat. plur. admistis lesen, kommt nicht in Betracht, auch die Itala liest den Sing. non temperatus (temperatum) fide auditorum. Der Dat. dürfte daher zu erklären seyn, daß bei der Schwierigkeit, aus der gewöhnlichen Lesart einen passenden Sinn zu gewinnen, Einige lasen: non admixtis fidei iis qui audierunt, wie denn auch Matthäi als Konjektur vorgeschlagen hat, im Griechischen συγκεκραμένοις zu lesen und als dat. abs. mit ἀκούσασι zu verbinden. Soll aus dem ex iis, quae audierunt der Vulg. ein Sinn entlockt werden, so ist noch immer der am besten, den die glossa ordin. und Zegerus angeben: non conjunctus cum fide, quam ipsa, quae audierant, promissa illis conciliare debuerunt. Hieron. aber hat ex iis qui audierunt. Wenn übrigens die Protestanten aus dieser Stelle siegreiche Waffen gegen die Unfehlbarkeit der Vulg. entlehnten, so vergaßen sie, daß nicht viele Katholiken im Sinne eines Sutor und Escalante jene Unfehlbarkeit vertheidigt hatten.

tzen, so muß es durch den Glauben als ein Speisesaft in Geist, Sinn und Willen des Menschen verwandelt werden, daß der ganze Mensch werde, wie das Wort ist und es fordert, d. i. heilig, gerecht, keusch und fromm. Hören allein taugt so wenig, als eine unverdauete Speise in einem bösen Magen.» Demnach ist die Stelle eine Realparallele des Paulus Röm. 1, 16. δύναμις θεοῦ ἐστι (τὸ εὐαγγέλιον, ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς) εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι. Vgl. Röm. 10, 17.

V. 3. 4. Zu den μόνον ἀκούσαντες bilden die οἱ πιστεύσαντες — welches Wort in pausa gesetzt ist — einen strengen Gegensatz, vgl. Röm. 4, 12. — In welchem Gedankenzusammenhange nun aber die folgenden Worte stehen, was insbesondere der mit καίτοι beginnende Satz sagen wolle, ist für die Ausleger eine der schwierigsten Fragen gewesen. Abresch: certatim interpretes in illis verbis eorumque nexu cum superioribus et consilio constituendo elaborarunt. Quorum vero sententias si sigillatim recensere foret animus, longum erat faciendum. Atque ego haud scio an ne opus sit quidem, quum universe appareat laborasse viros doctos nec sibimet ipsis fecisse satis. Und Kuinöl: locus obscurus, partim ob nimiam scriptoris brevitatem qui pro ea, qua vigebat, cogitandi celeritate plura omittit, a lectoribus cogitando adiicienda, partim ob disputandi rationem convenientem ei, quae illa aetate in scholis Judaeorum obtinebat. Zunächst haben wir uns über die Bedeutung von καίτοι zu erklären. Die Vulg. hat hier καίτοι und ebenso 5, 8. καίπερ durch et quidem übersetzt, und Luther schließt sich auch hier an sie an. Nun könnte zwar et quidem im Sinne von quamquam genommen werden und dann wäre es richtig; mehrere Ausleger haben es aber in dem explikativen Sinne von nempe genommen und dann wird der Sinn ganz verdunkelt. *) Schon Vatab-

*) Luther hat überdies — einer Lesart folgend, welche sich in einigen Handschriften der Vulgata findet — in seiner Uebersetzung καίτοι mit εἴρηκέ που verbunden und das γάρ im 4ten Verse übergangen. Rinck, der jedoch nicht beachtet, daß er schon Luthern zum Vorgänger hat, schließt sich diesem willkührlichen Verfahren an und bemerkt: quum enim ex lectione codicum graecorum ne Oedipus quidem com-

lus und Erasmus, noch mehr Beza dringen daher auf quamquam an dieser Stelle. Was soll nun aber dieser beschränkende Satz mit obgleich hier? Die gewöhnliche, gangbarste Erklärung, — obwohl mit verschiedenen Modifikationen vorgetragen — ist die, welche sich bei Chrys., Theod., Clarius, Gerhard, Grotius, Calov, Bengel findet. Entweder: «neben der Ruhe in Kanaan, von welcher Moses redet, wird in der Schrift noch eine andere Ruhe, die Schöpfungsruhe, erwähnt — so kann ja auch neben der Ruhe in Kanaan noch von einer dritten, der himmlischen, die Rede seyn», oder: «von der Schöpfungsruhe kann der Psalmist nicht reden, denn diese liegt in der Vergangenheit, während die im Psalm erwähnte in der Zukunft liegt». Unserer Ansicht nach leitet besonders die genaue Erwägung von V. 6. auf den richtigen Sinn des Vfs.; aus diesem ergiebt sich mit Nothwendigkeit Folgendes als der Gedanke des Vfs.: «Wenn es dort heißt, jene sollen nicht zur Gottesruhe eingehen, so kann nicht der Grund darin liegen, daß diese Gottesruhe selbst nicht vorhanden gewesen wäre, sie war von Anfang der Welt da, und da die früheren wegen des Unglaubens nicht in dieselbe eintraten, so lud Gott wieder und immer wieder zu derselben ein». So zeigt sich denn, daß von hier an die Ruhe Gottes zugleich als diejenige gefaßt wird, welche Gott selbst genießt. Der Uebergang war dadurch gegeben, daß der Sabbath ἡ τῆς καταπαύσεως ἡμέρα hieß, 2. Makk. 15, 1., und der Vergleich lag dem Vf. um so näher, da auch die rabbinische Theologie den Zustand im Messiasreiche als einen σαβ-

---

modum sensum enodare possit, unicam illam auctoritatem amplectendam duco. Was Luther's Uebersetzung des καίτοι durch und zwar anlangt, so kann diese auch den Sinn von obgleich haben; unde steht an sich im Mittelhochdeutschen im Sinne von etsi, zwar (im Althochdeutschen ze ware und zi ware) = vere. Auch an andern Stellen hat Luther und zwar, wo wir obgleich erwarten, so Apg. 14, 17. 17, 27. Die monströsesten philologischen Aushülfen bei der Stelle haben Sebast. Schmid und Brucker gebraucht. Der Letztere übernimmt es, dem καίτοι die Bedeutung similiter zu vindiciren, der erstere, dem Chr. Wolf rühmend beistimmt, übersetzt καίτοι durch nempe, und ergänzt vor ἔργων ein τὴν (sc. κατάπαυσιν): nempe in illam requiem ab operibus a fundatione mundi factis.

βατισμός bezeichnet, s. die Anm. zu d. St. von Ludw. Cappellus und Schöttgen. — Ueber das unbestimmte Citat in V. 4 siehe zu 2, 6.

V. 5. Πάλιν schließt hier, wie sonst auch αὖ, den Gegensatz mit in sich, wie auch im Deutschen wieder und wider Ein Wort ist, im Lateinischen item und autem. Der Gegensatz liegt hier darin, daß die Ruhe schon längst zugänglich war und dennoch damals erklärt wurde, daß das mosaische Geschlecht nicht hineinkommen sollte.

V. 6. 7. Der Gedanke ist dieser: Gott wird doch nicht eine solche Ruhe bereitet haben, ohne sie benutzen zu lassen — mit andern Worten: die göttliche Liebe kann nicht von der Welt Grundlegung her der Ruhe und Seligkeit genießen, ohne jemals nach Theilnehmern zu verlangen. Für εἴρηται ist nach überwiegenden Zeugnissen προείρηται zu lesen.

V. 8. Das Imperf. mit ἄν im Nachsatze nicht zu übersetzen: «er würde geredet haben», wie Luther und selbst Beza, dann müßte es heißen ἐλάλησεν ἄν, vgl. 10, 2. ἐπαύσαντο ἄν, sondern «er würde reden».

V. 9. Λαὸς τοῦ θεοῦ wie 2, 17., dieser λαὸς τοῦ θεοῦ besteht aus den πιστεύσαντες V. 3. Σαββατισμός, welches weder im N. T. noch in den LXX. vorkommt, findet sich bei Plutarch de superst. c. 3. Es ist an dieser Stelle mit Bedacht anstatt σάββατον gewählt, da das letztere nur den Tag bezeichnet, jenes aber die Feier des Tages; es ist von σαββατίζω abgeleitet und ιζω und αζω sind die Endungen der Verba, welche Festfeiern bezeichnen, wie ἑορτάζω, νουμηνιάζω, θεσμοφοριάζω. Luther hat Ruhe übersetzt, besser als Andere, welche Sabbath haben, noch besser de Wette: Sabbathsruhe.

V. 10. Die Gläubigen können an der Ruhe, die Gott selbst genießt, Antheil erhalten.

V. 10. Ein überaus reicher, inhaltvoller Ausspruch. — Nach neuern Interpreten, wie Valckenaer, Böhme, Koppe soll ἔργα = κόποι seyn, indem sie Offenb. 14, 13. vergleichen und erklären: aerumnae, quibus his in terris premuntur christiani, womit man denn auch den Ausspruch Weish. 4, 7. zusammenhalten kann: δίκαιος ἐὰν φθάσῃ τελευτῆσαι, ἐν ἀναπαύσει ἔσται. Der Bedeutung nach versteht es sich nun, daß ἔργα nicht = aerumnae seyn kann,

es kann nur subjektiven Kampf gegen die aerumnae bezeichnen, wie auch Offenb. 14, 13., wo ἔργα Bezeichnung der christlichen Tugenden ist, welche in den κόποις an den Tag gelegt werden, also so viel wie ἀγὼν πίστεως Hebr. 12, 1. 1. Tim. 6, 12. Man kann nun fragen, ob der Vf. nur an äußere Mühseligkeit des Lebens gedacht. Man kann sich hiefür mit Bleek darauf berufen, daß doch die mühvolle Arbeit mit zu dem Fluche des Sündenfalles gehört, der alsdann wird aufgehoben werden (vgl. 1 Mos. 5, 29. und die Uebers. der LXX. in 1 M. 3, 17.) Auch erinnert derselbe Ausleger daran, daß die ἔργα die Arbeit der sechs Wochentage sei, das Ruhen also von der Arbeit, das Ausruhen von allem profanem Werk. Wir nehmen bei der Bestimmung hierüber einen andern Ausgangspunkt, nämlich den, welcher Art ist die Gottesruhe nach der Ueberzeugung des Vf.'s? Gewiß nicht die bloße Unthätigkeit, gewiß die Seligkeit, die aus der Vollendung des Werkes der Schöpfung, des Werkes hervorgeht, von dem es heißt: «und Gott sahe an alles, was er gemacht hatte und siehe da, es war sehr gut». So muß denn auch die Ruhe der Seligen eine Vollendungsruhe seyn, wir werden demnach unter die ἔργα auch den Kampf gegen die Sünde mit zu begreifen haben. Richtig daher Theoph.: ἐνταῦθα μὲν γὰρ καὶ τοῖς δικαίοις πολὺς ὁ κόπος κα ὁ ἀγὼν τάτε ἄλλα καὶ διὰ τοὺς τῆς ἀρετῆς ἱδρῶτας. ἐκεῖ δὲ οὐδὲ ἀρετῆς ἠθικῆς (das ist die mit Kampf verbundene) ἔστιν ἐργασία, ἀλλὰ θεοῦ ἄπληστος ἀπόλαυσις. Darüber, ob mit jenem kämpfenden ἐργάζεσθαι jedwedes ἐργάζεσθαι, d. h. jedwede Thätigkeit aufhören solle, enthält unsere Stelle keine Erklärung. Bei den Mißverständnissen aber, welche sich an dieselbe angeknüpft haben, wird es nothwendig seyn, diese Frage mit einigen Worten zu berühren. Es hat sich wohl an diesen Ausspruch hie und da eine Vorstellung von der Ewigkeit angeknüpft, welche von derjenigen nicht viel verschieden ist, die Plato de republ. II. p. 363. D. bekämpft, als wäre die verheißene κατάπαυσις das dolce far nientc, eine μέθη αἰώνιος, wie οἱ περὶ Ὀρφέα sie verhießen. Andererseits haben Etliche, welche nie satt zu werden wünschen, um immerfort das Vergnügen des Essens zu genießen, einen entschiede-

nen Protest gegen das Ingrediens der ewigen Ruhe in der Seligkeit eingelegt. «Wenn der ewige Vater — sagt Lessing — in der Rechten die Wahrheit hielte, in der Linken das Streben darnach, und ich sollte wählen — ich würde seine Kniee umfassen und sprechen: Vater, die Linke!» Und einige Dogmatiker, um diesen Liebhabern der Unruhe zu Willen zu seyn, fanden denn auch für gut, «mannichfache Dunkelheiten, Wünsche, unbefriedigte Sehnsucht, Bedürfnisse» in den Becher der Seligen zu mischen (s. Bretschn. Dogm. II. 488.). Als das Richtige in dieser Beziehung erscheint uns Folgendes:

Jedes Wesen hat seine Idee, die es anstrebt. Dies ist der innere Trieb der Schwerkraft, so daß das Wesen, bevor es sie erlangt hat, eben so wenig zur Ruhe kommt, als der in die Luft geschleuderte Stein. Nach Aristoteles hat alle *κίνησις* keinen andern Zweck, als die unvollkommene Erscheinung, den *λόγος τῆς οὐσίας* dem *τὸ τί ἦν εἶναι* homogen zu machen, welches denn auch bei ihm wie bei Plato das *εἶδος* und *παράδειγμα* genannt wird (phys. II, 3). Jedwedes aber in der Natur hat seinen Zweck erreicht, wenn es nach dem ihm beiwohnenden Maaße Energie geworden und so seiner Idee genug gethan hat (metaphys. V, 16). — So sagen wir nun, daß Jedweder zum Reich Christi Berufene die Idee zu realisiren hat, an dem *σῶμα τοῦ χριστοῦ* in der *βασιλεία τῆς δόξης* ein bestimmtes Glied zu werden. Erst wenn er an diesem Punkte angelangt ist, hat die Unruhe und das kämpfend *ἐργάζεσθαι* ein Ende. Da er gut ist, wird er nicht mehr besser. Damit ist jedoch nichts weniger als ein geistiger Tod gesetzt. Dieser tritt nur ein, wo die Unterschiedslosigkeit ist, in dieser hört der Prozeß auf. Das vollendete Individuum hört aber nicht auf, ein besonderes zu seyn, da es sich fortgehend mit dem göttlichen Inhalt vermittelt. Die Sünde war eine Hemmung dieser Vermittelung, nachdem diese Hemmung entfernt, erhält jener Prozeß zwischen dem endlichen und dem unendlichen Geiste erst seine volle Lebendigkeit und Freiheit. Strahlen der Ahnung dieses Zustandes fallen in denjenigen Momenten in unser Leben hinein, wo wir mit der Totalität unseres Geistes erkennend, wollend und fühlend an

eine göttliche Wahrheit hingegeben sind und in ihr ruhen. Solche Zeiten der Andacht nennen wir den Vorschmack der Ewigkeit, und mit Recht, denn es werden würklich darin die δυνάμεις τοῦ μέλλοντος αἰῶνος Hebr. 6, 5. genossen. Auch das Ruhen Gottes am Sabbath schließt nicht Unthätigkeit mit ein. Es ist, wie gesagt, das selige Anschauen der Vollendung der Welt. Dieses schließt aber nicht aus das Fortwürken in dem einmal Gesetzten, vgl. Joh. 5, 17. *)

Von abweichenden Erklärungen bemerken wir noch folgende: Ungenau ist es zuvörderst, wenn Aretius, Piscator, Hedinger so erklären, als wenn nur von der cessatio a peccatis die Rede wäre, während doch von der cessatio decertationis cum peccatis die Rede ist. Ferner kann in der Stelle nicht, wie Calvin will, eine antipelagianische Polemik liegen: nam hinc semper faciendum est exordium, quum de regula pie sancteque vivendi agitur, ut homo sibi quodammodo mortuus deum patiatur vivere: ferietur ab operibus propriis, ut locum Deo agenti concedat. Noch viel weniger kann endlich ἔργα ausschließlich auf die Ritualgebote bezogen werden, wie dieß Semler, D. Michaelis zu Peirce (später in seinem Kommentar nahm er die Meinung zurück), Cramer und Griesbach in der Dissertation von 1792 über diese Stelle angenommen haben.

---

*) Aehnlich erklärt Klem. Alex. Strom. VI. p. 813: οὐ τοίνυν, ὥσπερ τινὲς ὑπολαμβάνουσι τὴν ἀνάπαυσιν τοῦ θεοῦ, πέπαυται ποιῶν ὁ θεός· ἔστι δ' οὖν καταπεπαυκέναι, τὸ τὴν τάξιν τῶν γενομένων εἰς πάντα χρόνον ἀπαραβάτως φυλάσσεσθαι τεταχέναι, καὶ τῆς παλαιᾶς ἀταξίας ἕκαστον τῶν κτισμάτων καταπεπαυκέναι. Die letztern Worte beruhen, wie es scheint, auf einer Urgirung der Aktivform κατέπαυσε, als ob dieselbe die Werke zum Objekt hätte, wie denn auch Philo sagt, wenn Gott für seine Person geruht hätte, so würde das med. κατεπαύσατο stehen. In jener Stelle hat aber Klemens überhaupt Gedanken und Worte aus Aristobul entlehnt, wie das Valckenaer de Aristobulo p. 95. nachgewiesen, in welcher Schrift §. 29—32 Mehreres über die Deutung des Sabbaths bei den jüdischen Mystikern sich findet. — Was übrigens die medial gebrauchte Aktivform κατέπαυσεν betrifft, welche wir V. 9. im aktiven Sinne hatten, so findet sich diese statt des med. auch sonst in der LXX. 2 Mos. 31, 18. Jos. 3, 13. Ezech. 1, 24.

V. 11—13. Lasset uns ernstlich darnach trachten, nicht widerspenstig zu seyn, wie Jene in der Wüste, denn Gottes Wort übt ernste Rache.

V. 11. Sehr richtig übersetzt Schulz und nach ihm de Wette: «damit nicht Jemand als ein gleiches Beispiel der Widerspenstigkeit auch falle» *). Ἐν ist nämlich hier instrumental für den bloßen Dativ (vgl. den Dativ τῷ πλοιαρίῳ Joh. 21, 8. mit ἐν πλοίῳ Matth. 14, 13.), der Dativ aber bezeichnet «die Art und Weise, in der die Gesammtheit einer Thatsache erscheint,» Bernhardy Syntax S. 100. Ὑπόδειγμα für παράδειγμα in der spätern Grácität, Lobeck ad Phryn. p. 12.

V. 12. 13. Si quis alius — sagt Valckenaer — hic certe locus amabili pulchrarum figurarum conspiratione est elegantissimus; wenn er aber fortfährt: illud plane mirandum, potuisse reperiri interpretes, qui per λόγον τοῦ θεοῦ Christum crediderunt designari, und seine Verwunderung bezeugt, daß selbst ein Clericus, homo emunctae naris, auf diese Meinung habe gerathen können, so kann man ihm nicht ganz beistimmen. Gegen diese Ansicht der Kirchenväter, welche unter den Neuern Seb. Schmid, Spener, Heinse, Cramer, Alting, Bertholdt und, wie erwähnt, auch Clericus vertheidigt haben, wurde vorzüglich der Grund geltend gemacht, daß alsdann die Stelle gar nicht in den Zusammenhang passe. Hiegegen ließ sich jedoch einwenden, daß ja der Verf. jenes Strafgericht in der Wüste als durch den Logos vollzogen darstellen konnte, welcher ja auch das Organ der Manifestation im A. T. ist, vgl. die sehr parallele Stelle Weish. 18, 15., welche überdieß wahrscheinlich unserem Verf. bekannt war: ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ᾽ οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλειῶν ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας ἥλατο γῆς, ξίφος ὀξὺ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγήν σου φέρων **). Nichts desto weniger entscheiden auch wir uns dafür, daß λόγος τοῦ

*) Schon Bengel sagt: qui per infidelitatem cadit, exemplo est aliis, qui inde dicunt: ὁ δεῖνα pariter cecidi.

**) Doch läßt sich manches dafür sagen, wenn man an dieser Stelle λόγος im philonischen Sinne = ἄγγελος nehmen will, vgl. Bretschneider Dogmat. der Apokryphen S. 159. flg.

θεοῦ hier die göttliche Rede, die Verheißungen und Drohungen Gottes, insbesondere die letztern bezeichne, und zwar vorzüglich deshalb, da einerseits im Vorhergehenden keine Andeutung darauf liegt, daß der Logos jenes Strafgericht ausgeübt habe, andererseits daselbst mehrmals der Ernst und die Unfehlbarkeit der göttlichen Aussprüche vorgehalten war, λέγει Kap. 3, 7., ἐν τῷ λέγεσθαι 3, 15., ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς 4, 2., ἐλάλει 4, 8. Es ist auch zu bemerken, daß der Vf. wohl sonst weder das Prädikat ἐνεργής noch κριτικός gebraucht haben würde, sondern statt des letzteren κριτής. Da wir aber ferner das αὐτοῦ in V. 13. und πρὸς ὃν auf denselben λόγος τοῦ θεοῦ beziehen zu müssen glauben, so nehmen wir an, daß der Verf. die göttliche Rede hier personificirt und als den Repräsentanten Gottes bezeichnet, ähnlich wie Christus Joh. 12, 48. sagt: ὁ λόγος, ὃν ἐλάλησα, ἐκεῖνος κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ, vgl. Joh. 5, 45., auch Test. Judae c. 22. Aehnlich wird das Wort Gottes als der Repräsentant Gottes selbst gefaßt Weish. 16, 12. vgl. mit 2 Mos. 15, 26. und Sirach 43, 28. Daher thut Olshausen wohl nicht Unrecht wenn er in seiner Abhandlung de λόγῳ, Opusc. p. 134. unsere Stelle seiner Entwickelung des Logosbegriffs zum Grunde legt, insofern er nämlich diesen Begriff aus der Idee des göttlichen Sprechens überhaupt entwickeln will. — Zu dem Prädikat ζῶν kann man vergl. λόγια ζῶντα Apg. 7, 38. Die Lebenskraft ist auch hier die Bedingung der ἐνέργεια s. oben zu 3, 12. Die folgenden Prädikate von τομώτερος an bereiten schon die Idee vor, mit welcher der ganze Satz schließt, daß gemäß dem Worte Gottes der Mensch gerichtet wird. Sie sprechen nämlich von der richtenden Würksamkeit, welche schon jetzt das Wort im Innern ausübt, welches voraussetzt, daß es auch den Menschen durchschaut, und insofern dieses Durchschauen zum dereinstigen Gericht nöthig ist, wird durch diese Prädikate jener letzte Gedanke vorbereitet. So stellt auch Paulus Röm. 2, 15. 16. den innern Gerichtsakt, welcher jetzt stattfindet, als Vorspiel des äußern dar. Unrichtig beziehen viele Ausleger diese Worte auf die belebende Kraft der evangelischen Predigt — diese Beziehung liegt außerhalb des Zusammenhanges. — Der Komparativ des Adject. τομός

ist hier mit ὑπὲρ statt mit μᾶλλον ἢ oder mit πλεῖον verbunden, wie sonst in unserm Briefe παρά. — Das Schwerdt mit doppeltem Munde d. i. mit doppelter Schärfe (ἐσθίειν vorare im Griech. und Latein. vom Schwerdt), auch Offenb. 1, 16. 2, 12. Bild für die das Innere richtende Rede, vergl. Jes. 49, 2. 11, 4. — Ἀχρὶ μερισμοῦ = ὥστε μερίζειν *). — Wie tief das Gotteswort richtend ins Innere eindringe, wird veranschaulicht durch Nennung des innersten und am schwersten zu durchdringenden geistigen und leiblichen Lebens, wodurch es dennoch hindurchdringt. Nicht davon nämlich ist die Rede, daß Seele und Geist, Gelenke und Mark von einander abgesondert, sondern daß sie in sich getheilt d. i. durchdrungen werden **). — Für die biblische Psychologie ist diese Stelle wichtig, da sie nebst 1 Thess. 5, 23. die Trichotomie begründet, wie sie in neuerer Zeit von Psychologen, wie Fr. Schlegel, Schubert, Heinroth, Eschenmayer angenommen worden ist. Es ist hier nicht der Ort, genauer auf diese Frage einzugehen. Unserer Ansicht nach bezeichnet hier ψυχή die auf das Sinnliche gehende Kraft, πνεῦμα die auf das Nichtsinnliche gerichtete Kraft, den im Menschen würkende Gottesgeist ***). — Κριτικός, Calvin: quoniam vitia,

*) Auch hier bei Schleusner eine merkwürdige Verwechslung von sensus und significatus, indem er als die zweite Bedeutung von μερισμός hat intimum, intimi recessus.

**) Philo, quis rer. div. haeres p. 499: τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτῷ λόγῳ, ὃς εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν, διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα, ἐπειδὰν μέχρι τῶν ἀτόμων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθη.

***) Diese Bestimmung läßt sich besonders durch den Gebrauch von ψυχικός, 1 Korinth. 2, 14. 15, 44. 46. Jak. 3, 15. Judä 19. erweisen, wie denn auch der Gebrauch von נֶפֶשׁ und רוּחַ im Hebr. entspricht, obwohl derselbe dort nicht stetig ist. Auch dürfte vielleicht dieß zur Bestätigung angeführt werden, daß im N. T. da, wo von den Todesschauern des Erlösers die Rede ist, also von Affekt in Bezug auf das Sinnliche, es heißt, die ψυχή sei erschüttert worden Joh. 12, 27. Matth. 26, 38., wo aber von geistigem Schmerz innerer Theilnahme die Rede ist, wie Joh. 11, 33. 13, 21., das πνεῦμα sei erschüttert worden. Jedoch ist dieser Unterschied keineswegs im N. T. überall festzuhalten. Namentlich wird ψυχή auch von der Menschenseele überhaupt im Gegensatz gegen den Leib gebraucht, wie in unserm Briefe 12, 3.

quae sub falsa virtutum specie latebant, cognosci incipiunt absterso fuco. Ueberhaupt sagt Calvin manches gewaltige, ernste Wort bei dieser Stelle.

Worauf bezieht sich das doppelte αὐτοῦ in V. 13? Man könnte sagen, der Verf. beziehe es auf den Genit. τοῦ θεοῦ zurück, wie Bengel sagt: facilis erat analysis dicti, si utraque eius pars recto casu proferatur: Deus est, coram quo nulla natura non apparet. Zwar habe ich kein Beispiel in Bereitschaft, um eine solche ungenaue Beziehung des Pronom. zu belegen, habe auch keines bei den betreffenden Auslegern gefunden, doch kommen wohl solche bei ungenauen Schriftstellern vor; die Beziehung des Pron. Joh. 8, 44. ist noch gewaltsamer. Bei der sonstigen Genauigkeit unseres Verfs. müssen wir jedoch eine andere Auskunft, sobald sie sich ungezwungen darbietet, vorziehn. Als eine solche erscheint uns nun die Annahme, daß, wie wir oben sagten, das Wort Gottes personificirt und als Repräsentant Gottes gefaßt sei. Zwar könnte man an dieser Erklärung wegen des τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ zweifelhaft werden. Ich kann mich indeß doch nicht entschließen, aus diesem Grunde allein sie aufzugeben, denn findet einmal eine Personifikation statt, so können dem Worte Gottes eben so gut Augen beigelegt werden, als Sprüchw. 3, 16. Hände. Kann man sich jedoch mit dieser Auffassung nicht vereinen, dann nehme man lieber an, daß αὐτός statt des Demonst. οὗτος oder ἐκεῖνος steht, und das Pron. πρὸς ὅν sich darauf bezieht (Matthiä Gramm. §. 469. 8.): «alles ist offenbar vor ihm, mit dem wir es zu thun haben,» vgl. αὐτός in 2, 10.

---

13, 17. — Was die Litteratur über diesen Gegenstand betrifft, so erschien zuerst in neuerer Zeit mit täuschendem Titel die Schrift von Münch, Psychologie des N. T. Regensb. 1802., welche nur rationalistisch-psychologische Betrachtungen über die neutestamentlichen Wunder enthält, dann Carus, Psychologie der Hebräer, Leipzig 1809, welche sehr oberflächlich ist. Besseres gab Olshausen de trichotomia naturae humanae in den Opusc. p. 142. wo jedoch auch noch in Bezug auf Sammlung des Materials viel zu wünschen übrig bleibt, ferner Usteri paul. Lehrbegr. 4. Aufl. I. Anh., und vorzüglich die schätzbaren anthropologisch-exeget. Untersuchungen von Stirm in der Tübinger theol. Zeitschr. 1834. Heft 3, mit dessen Resultaten ich größtentheils übereinstimme.

Die Bedeutung von *τραχηλίζω* steht fest *), die Ableitung aber geschieht verschieden, indem die Meisten seit Perizonius an die zur Schau ausgestellten Verbrecher denken, denen das gesenkte Haupt übergebogen wird, damit sie von Allen gesehen werden, s. Wolf's Curae, Elsner und Alberti Observv.; Andere haben den Ausdruck vom Opferritual abgeleitet, wie schon die griechischen Ausleger, und zwar in verschiedener Weise, entweder insofern die Zerlegung bei den Opferthieren von der Durchschneidung des *τράχηλος* anfing, oder insofern bei den zu schlachtenden Opferthieren der Hals übergebogen wurde. Damit verbindet sich die Ansicht, daß auch bei der *μάχαιρα* an das Opfermesser gedacht sei **). Diese specielle Beziehung ist willkührlich und unbegründet. — *Πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος* ist von Luther, Schulz, Vater, mit Berufung auf *περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος* 5, 11. übersetzt worden: «von dem wir reden.» Aber was soll dieser Zusatz hier? Auch wenn er bloß steht, um das Subjekt des *αὐτός* näher zu bestimmen, ist er nicht passend, denn von Gott selbst war im Vorhergehenden nicht die Rede. Daß man alsdann nicht das zweideutige *πρός* erwarten würde, wollen wir weniger urgiren, indeß steht 5, 11. und 2, 5. in den ähnlichen Fällen *περί*. Tritt man nun jener Auffassung nicht bei, so kann man entweder, wie schon der Syrer, *λόγος* in der Bedeutung Rechenschaft nehmen, wie 13, 17., ebenso Chrys., Theoph., Theod., Er. Schmid, Mi-

---

*) Nur Michaelis übersetzt „mit niedergebogener Stirn" und sagt, daß er darin Wetstein folge. Wetstein hat aber gar kein Urtheil ausgesprochen, sondern nur eine große Anzahl Beispiele zusammengestellt, wo *ἐκτραχηλίζεσθαι* und einigemal auch *τραχηλίζεσθαι* in der Bedeutung von *ὑποσκελίζεσθαι* vorkommt, und daraus hat Michaelis den allgemeinen Sinn entlehnt. Auch Theoph. und Oekum. führen jene Erklärung an, aber ohne sie zu billigen.

**) S. besonders Isidorus Pel. ep. I. 94. Sehr seltsam Theodoret: *τὸ δὲ τετραχηλισμένα κτλ. ἐκ μεταφορᾶς τέθεικε τῶν θυομένων ζώων, ἃ παντελῶς ἄφωνα κεῖται, τῆς σφαγῆς τ. ζωὴν ἀφελομένης καὶ μετὰ τῆς ζωῆς τὴν φωνήν· οὕτω, φησὶ, καὶ ἡμεῖς κρινόμενοι θεώμεθα μὲν ἅπαντα τὰ δυσσεβῶς παρ' ἡμῶν ἢ παρανόμως γεγενημένα· σιγῶντες δὲ τὴν τῆς τιμωρίας δεχόμεθα ψῆφον, ἅ τε δὴ τὸ δίκαιον αὐτῆς ἐπιστάμενοι.*

chaelis, oder man kann mit Beza übersetzen: quicum nobis negotium, wie auch Calvin, Kuinoel, de Wette. Die Fassung würde mit der ersteren auf denselben Sinn hinauskommen und ist wohl aus dem Grunde vorzuziehen, daß die Formel ἐστί μοι (ὁ) λόγος πρός τινά sehr gewöhnlich ist in dem Sinne: «ich habe es mit einem zu thun» (s. Wetstein, auch 2 Kön. 9, 5. in der LXX.), ob sie aber in dem Sinne: «es ist Rechenschaft abzulegen, λόγος ἀποδοτέος ἐστι» vorkomme, ist zweifelhaft.

V. 14—15. Wiewohl die von Hugo de St. Chair stammende Kapiteleintheilung im Ganzen sehr gelungen ist, so ist sie doch an einigen Stellen, wie 2 Kor. 2, 1. Eph. 5, 1. Kol. 4, 1. verfehlt, und so auch hier, wie schon R. Stephanus nach Beza hier bemerkt: hinc potius oportuerat novam sectionem auspicari.

V. 14—16. Da Christus unser Hoherpriester ist, so müssen wir allezeit mit Vertrauen Gottes Throne nahen.

V. 14. Daß der Vf. diese Materie von Christi priesterlicher Würde durch οὖν einleitet, ist nicht so ungenau, als es scheint *). Da die Paränese nicht in den Gang der Abhandlung gehört, der Inhalt aber hier wieder doktrinell wird, so schließt sich das οὖν an den vorhergegangenen doktrinellen Abschnitt an, dieser aber hatte gerade mit der Nachweisung von der priesterlichen Würde des Erlösers geschlossen Kap. 2, 17. 18. vgl. 3, 1., ja es war insbesondere von seiner συμπάθεια die Rede gewesen, woran hier V. 15. sich anknüpft. Alles dazwischen Liegende war paränetisch. Οὖν ist demnach epanaleptisch. — Μέγας ist nicht etwa wie 10, 21. Bezeichnung des Hohenpriesters, sondern wie 13, 20. dient es zur Bezeichnung der Erhabenheit. Diese Erhabenheit äußert sich darin, daß die anderen Hohenpriester durch einen irdischen Vorhof und ein irdisches Heiligthum hindurch in das irdische Allerheiligste zu dem Symbole der Gottheit schreiten, dieser durch die Himmel hindurch zu der unmittelbaren Gottesnähe, vgl. 9, 11. 7, 26. Eph. 4, 10. Unrichtig Luther: «der gen Himmel

*) Ganz irrig und verwirrend Calvin und viele Andere; hactenus disseruit de Christi apostolatu (wo denn?), nunc ad secundum eius munus transit.

gefahren ist.» Die sprachliche Rechtfertigung, daß διέρχεσθαι hier und εἰσέρχεσθαι διά 9, 11. = εἰσέρχεσθαι εἰς sei, haben vergeblich versucht Amyraldus, Ernesti *), Abresch, Dindorf, Schleusner. Daß man durchaus diese Fassung zu vertheidigen suchte, hatte den dogmatischen Grund, daß man sich nicht erklären konnte, wohin, wenn er durch die Himmel hindurch ging, Christus gegangen seyn sollte, da es doch sonst nur heißt, daß er in den Himmel aufgenommen sei. Allein auch 7, 26. und 9, 11. heißt es, daß er über den Himmel hinaus ins Allerheiligste gegangen sei, so daß an diesen Stellen das Allerheiligste als etwas völlig Jenseitiges betrachtet wird. Es ist hierbei das zu K. 2, 5., zu Anfang von K. 8. über Himmel wie auch vornehmlich das in der Einl. S. 98. ff. über die Symbolik der Apostel Gesagte zu vergleichen. — Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, die Apposition mit Vollklang dem διεληλυθότα κτλ. nachgesetzt. — Die Ermahnung κρατῶμεν κτλ. deutet auch hier auf die Gefahr des παραπίπτειν in der Gemeinde hin 6, 6. vgl. 3, 6. 14. 10, 23. Daß κρατεῖν hier ergreifen und nicht festhalten übersetzt werden müsse, beweist Tittmann de Synon. N. T. S. 91. nicht, vgl. 10, 23. κατέχειν.

V. 15. Nur derjenige ist ein tröstlicher Vermittler zwischen Gott und der Menschheit, von welchem man weiß, daß er die Größe unseres Elends vollkommen in sich aufgenommen, wie der Schluß von Kap. II. dieses von Christo bezeugte, vgl. die Erläut. zu d. St. Nur muß er zugleich selbst unbefleckt seyn, sonst könnte er nicht in die unmittelbare Gottesgemeinschaft eintreten, dieß hebt hier χωρίς ἁμαρτίας besonders hervor, vgl. 7, 26. 27. 1 Joh. 2, 1. Das γάρ ist mithin an dieser Stelle wohl motivirt. — Καθ' ὁμοιότητα entbehrt des Pron. ἡμῶν, so ist auch Eph. 3, 18. zu τί τὸ πλάτος κτλ. ein αὐτῆς zu ergänzen; hier fällt indeß die Auslassung weniger auf als dort, da hier eben ἡμῶν vorausging.

---

*) Wenn Ernesti, dem bekanntlich Bengel ein Dorn im Auge war, so weit ging, die Bemerkung desselben: qui transiit, non modo intravit, eine stulta animadversio zu heißen, so mag er zusehen, wie man in unserer Zeit die seinige heißen wird.

B. 16. Je zuversichtlicher die Aneignung der von Christo dargebotenen Gnade, desto weniger Gefahr des Lauwerdens und Abfalls, daher der Vf. hier und 10, 22. vorzüglich zu dieser Aneignung ermahnt. Wo ein solcher Vermittler wie Christus ist, da kann sich der Sünder zuversichtlicher Gott nahen, Christus hat erst die freie *προςαγωγὴ πρὸς τὸν πατέρα* gestiftet Röm. 3, 21. 5, 1. 2. Eph. 2, 18. 3, 12. Hebr. 10, 19. 20. 22. Es vollendet sich aber nach unserm Briefe dieses *ἐγγίζειν* oder *προσέρχεσθαι* jenseits, s. zu 7, 19. 25. u. 9, 8. Vgl. auch Harleß zu Eph. 2, 18. Der *θρόνος* Gottes wie 8, 1. 12, 2. Umschreibung der göttlichen Majestät. Der Gen. ist gen. qualitatis und effectus. Mehrere nehmen eine Beziehung auf das *ἱλαστήριον* an; dem Symbole *τῆς ἵλεω τοῦ θεοῦ δυνάμεως* auf Erden — wie Philo die Bundeslade nennt — werde das himmlische gegenüber gestellt. Stände hier noch ein Zusatz wie *τῷ ἐπουρανίῳ*, so möchte man dieß annehmen, ohne denselben aber nicht. — *Εὔκαιρος* opportunus, daher ubi opus sit.

---

# Fünftes Kapitel.

Christus ist unser Hoherpriester nach der Priesterordnung Melchisedeks, worüber ich euch viel zu sagen hätte, wäret ihr nur nicht schwach geworden an geistlichem Verständniß.

---

B. 1—3. Mitgefühl mit den Sündern haben ja auch die aus den Menschen gewählten Hohenpriester, welche die Sünden ihrer Mitbrüder sühnen, wie sie denn auch selbst Mitschuldige sind.

B. 1. Läßt man sich durch die Kapitelabtheilung verleiten, B. 1. nicht eng an das Vorhergehende anzuschließen, vielmehr anzunehmen, wie dieß allgemein geschieht, daß der Vf. von B. 1. an zeigen wolle, worin der himmlische Hohepriester den irdischen vergleichbar sei, so entsteht ein großer Mangel an Ebenmaaß der Gedankenfolge. Die B. 1—3. angegebenen Vergleichungspunkte werden nämlich gar nicht auf Christum angewandt, und die Rede eilt B. 4. sofort zu einem

andern disparaten Vergleichungspunkte, daß nämlich auch Christus wie jene von Gott erwählt sei; auch erscheint γάρ V. 1. gar nicht motivirt *). Wir nehmen dagegen an, daß V. 1—3. an das Vorhergehende sich anknüpft und zeigt, daß ja auch der irdische Hohepriester der συμπάθεια nicht fremd sei. Erst von V. 4. an beginnt etwas Neues. Und zwar legt, unserer Ansicht nach, der Vf. auf den Gedanken, den er V. 4—10. behandelt, daß Christus von Gott erwählt sei, nicht ein besonderes Gewicht, sondern er bildet ihm mehr den Uebergang zur Anführung des Ausspruchs, worin Christus ein Priester nach der Priesterordnung Melchisedeks genannt wird. Dieser Ausspruch ist es, den er, nachdem die Paränese 4, 11.—6, 20. beendet ist, welches eingeschalteten paränetischen Abschnitts letzte Worte wieder auf 5, 10. zurückweisen, Kap. VII. ausführt.

V. 1. Γάρ knüpft nicht an V. 16., sondern an V. 15. an. Ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος stellt die irdischen Hohenpriester dem himmlischen gegenüber, von welchem zwar in gewissem Sinne ebenfalls hätte gesagt werden können, er sei aus den Menschen gewählt, der Vf. aber faßt ihn als Priester nach Melchisedeks Vorbilde, der μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος hat 7, 3. Mit dem Begriffe der Menschheit faßt hier der Vf. den Begriff der Sündhaftigkeit als Korrelatum. Da er aus der Menschheit genommen ist und für die Menschheit opfert, so leidet er wie sie an der ἀσθένεια. — Τὰ πρὸς τὸν θεόν wie 2, 17. — Προσφέρειν der term. techn. vom Opfer 8, 3. 4. 9, 7. 14. u. a.; δῶρα begreifen die θυσίαι, sacrificia cruenta, mit in sich; τέ — καί wie 2, 11., die θυσίαι werden mehr hervorgehoben, da von Sündopfern die Rede ist, wie ὑπὲρ ἁμαρτιῶν zeigt; ebenso beide Worte durch τὲ — καί verbunden 8, 3.

V. 2. Hier erfordert das Wort μετριοπαθεῖν eine besondere Untersuchung. Es scheint zuerst in der peripatetischen Schule entstanden zu seyn. Unter den zahlreichen Beispielen, welche Wetstein, Carpzov, Kypke, Krebs, Abresch

---

*) Beza: Itaque γάρ non tam est causalis quam inchoativa, ut loquuntur grammatici. Sunt autem haec capita collationis.

anführen, habe ich keines aus der Zeit vor Alexander finden können, auch in der Londoner Ausg. des Stephanus findet sich keines *). Es scheint mir daher, daß erst die Peripatetiker dieses Wort gebildet haben, und zwar im Gegensatze zur stoischen ἀπάθεια. Wie Aristoteles in allen Stücken das μέτριον, die μεσότης empfohlen hatte, so empfahlen nun seine Schüler auch in Bezug auf das πάθος im Gegensatze zu dem ἀπαθῆ εἶναι des Stoikers das μετριοπαθεῖν. Diog. Laert. I. V. §. 31. sagt von Aristoteles: ἔφη δὲ τὸν σοφὸν μὴ εἶναι μὲν ἀπαθῆ, μετριοπαθῆ δέ — welches indeß wohl nur der Sache, nicht dem Worte nach, auf Aristoteles selbst zurückzuführen ist. Nachher ging dann, wie es scheint, das Wort aus den philosophischen Schulen ins Leben über, denn schon bei den Schriftstellern in der Zeit Christi finden wir es allgemein in Gebrauch zur Bezeichnung des unterdrückten Affekts, sei es nun Traurigkeit oder Zorn oder auch Hochmuth, so daß μετριοπαθής den Standhaften, den Sanftmüthigen, den Demüthigen u. s. w. bezeichnet, so bei Appian, Dionys. Hal., Sext. Empir., Josephus. Besonders scheint das Wort bei den Alexandrinern gebräuchlich geworden zu seyn, es findet sich in sehr zahlreichen Stellen bei Philo, auch Klemens Alex. hat es Strom IV. 516. ed. Pott., er führt eben dort auch eine Stelle aus Klemens Rom. an, in der es ebenfalls vorkommt, Klemens Rom. aber kann, da er mit dem Hebräerbriefe so befreundet erscheint, zunächst aus diesem den Ausdruck entlehnt haben. Bei den alex. Schriftstellern hat das Wort indeß eben so wenig als bei den oben angeführten Historikern den ursprüngli-

*) Zwar verweist Valckenaer auf ein Fragment des Pythagoräers Archytas in den sermones des Stobäus. Es findet sich dasselbe in der Gaisford'schen Ausg. T. I. S. 59., und in demselben wird allerdings die μετριοπάθεια ganz im peripatetischen Sinne empfohlen, wie denn auch Jamblichus Vita Pyth. ed. Küster p. 29. den Pythagoras vor der ἀμετρία warnen läßt. Allein die Fragmente des Archytas sind ja größtentheils unecht, s. Ritter über die pythag. Phil. S. 64., und wiewohl gewiß ist, daß Pythagoras die Harmonie als das höchste Ziel der Sittlichkeit empfahl; so frägt sich doch, ob er dieß in dem peripatetischen Sinne nahm und ob er das uns wichtige Wort μετριοπάθεια gebrauchte.

chen bestimmten Sinn der peripatetischen Schule. Philo nämlich und Klemens Alex. waren ja der stoischen Lehre von der ἀπάθεια des σοφός zugethan (s. Klemens Strom. VI. c. 9, wo er lehrt, daß die Apostel auch die erlaubten Affekte wie Muth, Freude u. s. w. unterdrückt hätten). Nach diesem späteren Sprachgebrauche nun muß μετριοπαθεῖν hier heißen: «den Affekt des Unwillens mäßigen» d. i. «Nachsicht beweisen.» Es frägt sich nun, ob das Wort völlig gleich sei mit dem 4, 15. Christo zugeschriebenen συμπαθεῖν. Bei einem in der Wahl der Worte so genauen Schriftsteller, wie der unsrige, wird wohl für die Vertauschung der Worte ein Grund aufgeführt werden müssen. Böhme nun hat die scharfsinnige Vermuthung aufgestellt, daß der menschliche Hohepriester als weniger jenes vollkommenen Mitgefühls, welches der göttliche hat, fähig dargestellt werden soll, und das πάθος, welches er κατὰ μεσότητα hat, wäre danach nicht der Unwille über die Sünder, sondern das Mitleid mit ihnen. So scheint auch Stephanus das Wort genommen zu haben *) Allein diese Fassung entfernt sich von dem in zahlreichen Beispielen vorliegenden Sprachgebrauche, wo das μετριοπαθεῖν niemals etwas Mangelhaftes, sondern überall eine Tugend bezeichnet. Ist die Vertauschung des Ausdrucks würklich mit Absicht geschehen, so dürfte vielmehr der Grund darin zu suchen seyn, daß bei dem menschlichen Vermittler seine eigene Sündhaftigkeit hervorgehoben worden ist, deshalb ist seine συμπάθεια ein in eigenem Schuldgefühl begründetes Nichtzürnen, eine Nachsicht, bei dem sündlosen Vermittler ist es Mitleid mit dem Elende der Sünder **). — Die Ueber-

*) Stephanus im Thes. sagt: plane existimo μετριοπαθεῖν hic nove ab apostolo usurpatum fuisse, et nova etiam constructione pro eo quod in fine praecedentis cap. dixerat συμπαθῆσαι; eadem de re loquens, vel potius συμπαθῆσαι μετὰ μετριοπαθείας.

**) Gerade so motivirt der scharfsinnige Camero den Unterschied: μετριοπαθεῖν duo in se complectitur, quorum prius significatur voce μέτριος, nempe ἐπιείκεια, unde oritur vel excusatio, vel, si res poscat, purgatio, quae virtus plerumque inde proficiscitur, quod meminimus et nos esse homines, unde fit, ut de aliis non durius quam de nobismetipsis statuamus. Alterum vero est συμπάθεια, cum sensu alienae miseriae afficimur. Ergo unico verbo ἐμπεριλαμ-

setzer haben in der Auffassung sehr geschwankt. Der Aethiope, in dessen Uebers. Glossen eingedrungen sind, übersetzt, als ob er μὴ βοηθεῖν gelesen hätte, der Syrer hat umschrieben: «der sich herablassen und mitfühlen kann;» der Araber in der Polyglotte, welcher aus dem griechischen Texte übersetzte; «er kann vergeben und gütig seyn;» der Kopte buchstäblich: «er kann Leiden ertragen mit Maaß;» Ambrosius hat affici, unter den Neuern Beza, Er. Schmid: qui possit quantum satis est miserari u. s. w.

Die Interpreten differiren, ob ἀγνοεῖν hier schlechthin in der Bedeutung sündigen gesetzt sei, wie 9, 7. Wie unser deutsches Fehltritt und ursprünglich auch Vergehen *), bezeichnet es allerdings jede Art der Sünde, wenngleich es ursprünglich nur die Irrthumssünden bezeichnete. In diesem Zusammenhange wird man aber die Wahl gerade dieses milderen Ausdrucks als absichtlich ansehn müssen, wie auch das beigesetzte πλανωμένοις zeigt. Der, welcher μετριοπαθής gegen die Sünde ist, faßt dieselbe von der Seite, die sie in weniger grellem Lichte erscheinen läßt. Aus demselben Grunde ist ἀσθένεια gewählt wie 4, 15. Περίκειται mit dem Akkus. der Sache von Kleidern gebraucht, also Bezeichnung der innigsten Verbindung.

V. 3. Vgl. 7, 27.

V. 4—10. Wie der Stifter der levitischen Priesterordnung ist auch unser Hoherpriester unmittelbar von Gott gewählt, und zwar als Hoherpriester nach Art des Melchisedek.

V. 4. 5. Es könnte scheinen, daß καί hier nicht die vim explicativam habe, da ja ein neuer unabhängiger Gedanke eintritt, weshalb denn auch Schulz «ferner» übersetzt

---

κατα causa et effectus significantur. . . Ergo Christus quidem συμπάσχει nobis, at non μετριοπαθεῖ.

*) Ich hatte in der ersten A. d. Frage aufgeworfen, welches die Etymologie unseres Wortes Sünde sei. Ich hatte die Adelungsche Ableitung von sühnen erwähnt und es für wahrscheinlich gehalten, daß das Wort auf den Stamm des lateinischen sons zurückzuführen sei, den dann Döderlein in der lat. Synonymik II. 155. wieder auf σίνομαι zurückführt. Nun hat J. Grimm seine Stimme darüber abgegeben und das Wort auf den Stamm syn negatio zurückgeführt (Studien u. Krit. 1839. 3. H.)

hat. Dem ist aber doch nicht so. Der Apostel blickt nämlich auf das λαμβανόμενος V. 1. zurück und erläutert dieses nach einer andern Seite hin, so daß wir immer werden und zwar übersetzen können. Besser aber wird es wie bei Griesbach mit dem Uncialbuchstaben gedruckt. Unserer Ansicht nach hat indeß, wie wir schon sagten, der Verf. diesen Gedanken nur beigebracht, um auf den Ausspruch im 110ten Psalm hinzuleiten. Wenn es hier von allen Hohenpriestern heißt, daß sie von Gott berufen sind, so ist dieß insofern der Fall, als alle Aaroniten durch Gott die Bestimmung erhalten haben, vgl. 7, 9. 10. Als Belegstelle für die göttliche Einsetzung Christi in das Priesteramt wird zuerst die schon Kap. 1, 4. aufgeführte Stelle aus dem zweiten Psalm erwähnt. Dort wurde daraus bewiesen, daß dem Messias allein das erhabene Prädikat des Sohnes gegeben worden sei; hier wird die Einsetzung zum priesterlichen Amte daraus gefolgert. Man frägt: mit welchem Rechte? Unser Verf. bezieht das γεγέννηκά σε eben so wenig auf die ewige Zeugung des Logos, als es Paulus Apg. 13, 33. thut. Beide apostolische Männer beziehen den Ausspruch auf die mit der Auferstehung beginnende Periode der Verherrlichung. Da nun von dieser Zeit an Christus im himmlischen Heiligthume seine Erlösung würksam werden läßt, d. i. ewige Fürbitte leistet (s. Kap. 7, 27.), so wird auch seine Auferweckung und Verherrlichung als der Moment aufgefaßt, wo er zum Priester erklärt worden. Diese Auffassung ist auch wesentlich in der Psalmstelle selbst begründet. Denn das hier angeführte Gotteswort sagt nichts Anderes als V. 6. im Psalm, so daß danach «zeugen» und «zum Könige einsetzen» der Sache nach als dasselbige erscheint. Vgl. Stier zu der Psalmstelle und zur Apostelgeschichte Th. I. S. 368. So heißt es Röm. 1, 4., daß durch die Auferstehung der Messias als Gottessohn erwiesen wurde, und in unserm Kap. V. 10. wird die Priesterwürde desselben als die Folge seiner τελείωσις dargestellt.

V. 6. Hier folgt nun jener allerdings merkwürdige und inhaltsreiche Psalmausspruch, dessen reichen Gehalt Kap. 7. näher auseinander legt. Jener Psalm erhält für den christlichen Interpreten schon dadurch eine ganz besondere Wichtigkeit,

daß Christus mit ausdrücklichen Worten sagt: David habe hier ἐν πνεύματι vom Messias geredet, Matth. 22, 44. Ἐν ἑτέρῳ ohne τόπῳ auch Apg. 13, 35. — Ἱερεύς im Sinne von ἀρχιερεύς ausgelegt V. 10. Da die Idee dieser neuen Priesterschaft nicht bloß in Einem koncentrirt, sondern auch auf Einen beschränkt ist, so ist dieser Eine Priester das, was bei der levitischen Priesterschaft der Hohepriester war, vgl. 7, 23—25. — Für τάξις steht im Hebr. דִּבְרָה, Art, Weise, Diese Bedeutung kann nun auch τάξις im Griechischen haben, zunächst Stellung, dann Qualität: ἐν τάξει τινός in der Qualität Jemandes, vgl. 2 Makk. 9, 18. Es kann aber auch die Priesterordnung bezeichnen, so hat es der lat. Uebers. und Luther. Wenn dagegen eingewendet wird, daß diese Bedeutung hier nicht passe, da ja Melchisedek keine eigene Reihe, Ordnung ihm ähnlicher Priester gehabt habe, so hat dieser Einwurf kein Gewicht, denn es konnte ja, insofern in Christo doch ein Gegenbild seines Priesterthums auftrat, im uneigentlichen Sinne gesagt werden, daß er zur Ordnung, Reihe der melchisedekianischen Priester gehöre. Hierauf gestützt hat Schulz die ältere Erklärung beibehalten und übersetzt: «in der Reihe des Melchisedek.» Ein solcher Gegensatz einer zwiefachen τάξις findet sich ja 7, 12. Wir können daher diese Auffassung nicht verwerfen, doch gestehen wir uns mehr der ersteren Erklärung zuzuneigen, da 7, 15. (vgl. 17.) der Verf. selbst κατά τάξιν durch κατ' ὁμοιότητα zu erklären scheint. Auch der Syrer hat: «nach der Aehnlichkeit,» der Aethiope: «nach dem Amt,» de Wette hat Luthers Uebersetzung beibehalten. — Εἰς τὸν αἰῶνα findet Kap. 7. seine Erläuterung, vgl. gleich den ersten Satz daselbst und V. 8. 16. 24.

V. 7. V. 7—9 wird beiläufig der Art der hohenpriesterlichen Thätigkeit des Messias gedacht, welche Kap. IX. und besonders X. ausführlicher ins Licht setzen. Man achte auf προσενέγκας (s. Anm. zu V. 3.); seine Opfergaben waren, der äußern Erscheinung nach, seine Thränen — anderwärts (Kap. IX. X.) sein Blut — dem innern Grunde nach aufgefaßt seine ὑπακοή (V. 8. Röm. 5, 19.). Vgl. Beilage II. — Ueber σάρξ s. zu 2, 14. vgl. 1 Petr. 4, 2. τὸν ἐπίλοιπον

ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον, 2 Kor. 10, 3. ἐν σαρκὶ περιπατοῦντες, statt dessen ἐν τῷ σώματι 13, 3. 2 Kor. 5, 6. Der Hauptgedanke, welchen das verb. fin. ausdrückt, ist der, daß Christus die ὑπακοή geleistet; das Partic. hebt den vornehmsten Moment dieser ὑπακοή hervor, sie erscheint auf der Spitze im letzten Kampfe, daher Phil. 2, 8. γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. — Der Participialsatz bezieht sich auf den Kampf am Oelberge; da der Verf. die Bekanntschaft damit ohne Weiteres voraussetzt, scheint daraus zu folgen, daß, was die drei ersten Evangelien davon erzählen, in der christlichen Kirche ganz verbreitet war. Thränen erwähnt der evangelische Bericht nicht, dem Verfasser kommt es hier auch auf historisches Detail nicht an, er giebt den Totaleindruck wieder, welchen jene Scene in seinem Gemüthe zurückgelassen und bedient sich zu diesem Endzwecke mancher ἐπιτατικά*). Da indeß Christus — auch ein Zeichen seiner zarteren Organisation, welche ihn die Schmerzen stärker empfinden ließ — bei Gelegenheiten Thränen vergießt, wo es wohl bei sonst tiefführlenden Menschen nicht gerade der Fall seyn würde (Joh. 11, 35. Luc. 19, 41.), so wird dieses Detail nicht als unpassende Ausmalung anzusehen seyn. Auch mannichfaltige δεήσεις und ἱκετηρίαι — die synonymen Worte sind hier zur Verstärkung des Begriffs gebraucht, vgl. Joh. 16, 20. κλαύσετε καὶ θρηνήσετε ὑμεῖς, s. Bornemann Schol. in Luc. p. XXI ff. — werden nicht in jenem Berichte erwähnt, indeß hat Christus in Bezug auf denselben Gegenstand mehrfach gebetet Joh. 12, 27. — Die κραυγὴ ἰσχυρά läßt sich bei einer so heftigen Gemüthsbewegung, welche den Erlöser vermochte, nicht bloß knieend (Luc. 22, 41.), welches schon einen starken Affekt ausdrückt, sondern selbst πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον (Matth. 26, 39.) zu beten, von selbst erwarten; will man noch ein detaillirenderes Zeugniß, so kann man sich auf das προσηύχετο ἐκτενέστερον Luc. 22, 44. berufen. — Was aber war der Gegenstand dieser Bitten?

---

*) Sollte man nicht annehmen dürfen, da Lukas am speciellsten das Leiden im Garten schildert, daß dieses Stück eine Kenntniß des Ev. Lucä voraussetze? — so daß wir auch von dieser Seite aus auf einen Zusammenhang unseres Vfs. mit der Schule des Paulus geführt werden.

Nicht sterben zu müssen? So wird man auf den ersten Anblick der Stelle glauben. Aber es heißt gleich darauf, er sei erhört worden, auf das Nichtsterben konnten sich also die Bitten nicht beziehn, sondern vielleicht nur auf die Befreiung von der Todesangst, auf das Bestehen in den letzten *πειρασμοῖς.* *) Diese Ansicht muß festgehalten werden, wenn man *εὐλάβεια*, wie es der Syrer, die Itala (exauditus a metu), Calvin, Beza, Scaliger, Gerhard, Storr, Böhme, Kuinöl, de Wette, Stuart thun, in der Bedeutung Furcht nimmt. Eine ganz verschiedene Auffassung der Worte *ἀπὸ τῆς εὐλαβείας* bietet uns dagegen eine zweite Klasse von Auslegern und Uebersetzern dar. Die Vulg. nämlich hat: pro sua reverentia, ebenso der Kopte, der Aethiopen «wegen seiner Gerechtigkeit», Luther, an die Vulg. sich anschließend: «darum, daß er Gott in Ehren hatte» ebenso Chrys.: *βούλεται αὐτοῦ δεῖξαι τὸ κατόρθωμα ὂν μᾶλλον ἢ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ* (daß die große That mehr sein eigen war, als von Gottes Gnade ausging), *τοσαύτη, φησὶν, ἦν αὐτοῦ ἡ εὐλάβεια, ὡς καὶ ἀπὸ τούτου αἰδεῖσθαι αὐτὸν τὸν θεόν.* Unter den Neueren besonders Schulz: «Wie wäre es möglich, mit Storr u. A. hierin zu finden: ««von dieser Furcht oder Angst gerettet, befreit»»?! *Εὐλάβεια* bedeutet nichts anderes als reverentia.» Worin besteht nun nach dieser zweiten Fassung die Erhörung? Auch hier könnte man sagen: in der Befreiung von der Angst, besser aber: in der Hinausführung des *πειρασμός* zur *δόξα*, wie nach der johanneischen Darstellung die Todeszeit zugleich die Zeit des *δοξασμός* ist, Joh. 12, 27. 28. 13, 31. 17, 1. Apg. 2, 22. 33. 1 Petr. 2, 21. *Σώζειν ἐκ τοῦ θανάτου* ist zwar von *ἀπὸ τοῦ θανάτου* sonst nicht verschieden (Matthiä, Griech. Gramm. §. 353. Anm.), hier aber könnte man *ἐκ* urgiren und sagen,

---

*) Sehr eigenthümlich sucht die dem Photius zugeschriebene Glosse bei Oekum. die Schwierigkeit zu lösen, wie gesagt werden könne, er sei erhört worden, da er doch um Bewahrung vor dem Tode gebeten und diesen nichts destoweniger habe schmecken müssen. Er sagt nämlich, Christus habe ja eigentlich zweierlei Bitten ausgesprochen, auch die um den Tod, falls es nämlich des Vaters Wille wäre, und diese sei aus *εὐλάβεια* gegen den Vater ausgesprochen und um der *εὐλάβεια* willen erhört worden.

die Bitte beziehe sich nicht auf Befreiung von, sondern aus dem Tode, Apg. 2, 24. Gewiß hat diese Erklärung viel Empfehlendes, allein so spröde hätte Schulz jene erste Erklärung nicht behandeln und zurückweisen sollen. Er hätte lesen sollen, was Casaubonus zu dieser Stelle sagt: qui negant εὐλάβειαν esse metum, parum sani sunt, si negant passim ita usurpari Graecis scriptoribus. Εὐλάβεια hat allerdings die Bedeutung Furcht, wie Krebs, besonders aber die zahlreichen Beispiele bei Wetstein zeigen. Wenn unsere Lexika der klass. Gräcität diese Bedeutung nicht kennen, so ist dies eine Lücke, die ausgefüllt werden muß, denn, wiewohl ursprünglich das Wort nicht Angst, sondern nur Aengstlichkeit (εὐλαβής, der alles mit Bedacht angreift) bedeutet, so hat sich doch schon bei den Stoikern ein Sprachgebrauch gebildet, nach welchem es etwa unserem Bedächtigkeit, Besorgniß entsprach, in der Zeit nach Christo ist es aber in der Bedeutung Furcht ganz gewöhnlich. Ja an unserer Stelle ist das Wort in dieser Bedeutung vorzugsweise passend, mehr als φόβος, ταραχή. Es war nämlich ein edleres Wort, welches eine solche Furcht bezeichnet, bei welcher der Mensch οὐ σαλεύεται ἀπὸ τοῦ νοὸς αὐτοῦ (2 Thess. 2, 2). Daher eben die Stoiker die εὐλάβεια, aber nicht den φόβος zuließen, Diogenes Laert. L. VII. 116. sagt von Zeno: τὴν δ᾽ εὐλάβειαν ἐναντίαν φασὶν εἶναι τῷ φόβῳ, οὖσαν εὔλογον ἔκκλισιν. Und Plutarch de virt. mor. c. 9. sagt, wenn die Stoiker die Freude und die εὐλάβεια nicht ἀπαθείας, sondern εὐπαθείας nennten, so sei dies ganz recht: γίνεται γὰρ εὐπάθεια τοῦ λογισμοῦ τὸ πάθος οὐκ ἀναιροῦντος, ἀλλὰ κοσμοῦντος καὶ τάττοντος ἐν τοῖς σωφρονοῦσιν. Daß nun unser Vf. bei seiner genauen Sprachkenntniß dies Wort hier absichtlich gewählt habe, läßt sich sehr wohl denken; daß er 12, 28. und 11, 7. dasselbe Wort in seiner gewöhnlichen Bedeutung gebraucht hat, kann doch dagegen nicht als Einwand gelten. Es kommt aber auch noch mehreres andere hinzu, was gegen die zweite Erklärung Bedenken erregt. Von Seiten der Konstruktion wird bei der zweiten ἀπὸ als Bezeichnung des entfernteren Beweggrundes genommen, dies ist nun zwar ganz zulässig, indeß würde man doch eher διὰ er-

werden. Bei der ersten Erklärung ist die Konstruktion prägnant, wie 10, 22. vgl. Ps. 22, 22. מִקַּרְנֵי רֵמִים עֲנִיתָנִי. Ferner würde man bei der zweiten Auffassung nicht gern das Pron. αὐτοῦ bei εὐλάβεια vermissen. Auch dürfte es die Frage seyn, ob Christus von den neutest. Schriftstellern εὐσεβής oder εὐλαβής genannt worden wäre, das Prädikat fromm würde in unserm kirchlichen Sprachgebrauche auffallen (mit dem alten «o Gott du frommer Gott» verhält es sich anders). Wichtiger sind aber noch folgende Gegengründe: 1) der Vf. hat die Scene in Gethsemane vor Augen, dort aber bezogen sich des Erlösers Gebete nicht auf die Verherrlichung, wie in den angeführten johanneischen Stellen, sondern auf Befreiung vom Leidenskelche. 2) daß davon V. 7. handle, setzt auch V. 8. voraus, worin der Gedanke liegt: die παθήματα waren ihm unerläßlich. — Darum sagen wir, der Gegenstand des Gebetes war, daß der Leidenskelch vorübergehe, die Erhörung aber fand nur insofern statt, als der Erlöser ihn als Sieger trank. Man erinnere sich hier an den merkwürdigen Umstand, daß die Kämpfe des Gottessohnes in der Verborgenheit vor sich gehen und nur die drei Vertrauten zu Zeugen haben — was wäre es gewesen, wenn seine Feinde ihn in dieser Stunde belauscht hätten! Sofort aber, wie der Vollmond, wenn er hinter der dichten Wolke hervortritt, tritt er mit der Gewalt eines Gottmenschen über die rohesten Gemüther unter den nach ihm suchenden Haufen, und auf sein: Ich bin es! stürzen sie zu Boden. Dies und wie er als ein εἰδὼς ὅτι πάντα δέδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας, καὶ ὅτι ὑπὸ θεοῦ ἐξῆλθε, καὶ πρὸς τὸν θεὸν ὑπάγει (Joh. 13, 3.) alles bis zum letzten τετέλεσται mit vollem Bewußtseyn erträgt, war das εἰςακουσθῆναι ἀπὸ τῆς εὐλαβείας. — Ueber die Angst des Todesschauers aber vgl. die lange Note Beza's zu d. St., Hasert (s. oben S. 184.) und die schönen Worte Ullmann's in seiner Schrift über die Sündlosigkeit Christi S. 89.

V. 8. Der Hauptgedanke: der Hohepriester des N. T. hat Gehorsam bewiesen. Auffallend aber ist die Form, in der dieser Gedanke ausgesprochen, er hat den Gehorsam erlernt, welches anzudeuten scheint, es sei eine Periode des Ungehor-

sams vorangegangen. Am ungeschicktesten ist hier Theodoret's Auskunft, es sei ὑπερβολικῶς gesagt; von einer Hyperbel ist hier so wenig die Rede, daß man im Gegentheil den Ausdruck eher eine μείωσις nennen könnte, denn es scheint weniger von Christo ausgesagt zu werden, als ihm zukommt. Eher könnte man sagen, der Paronomasie zu Liebe sei der Gedanke etwas schief ausgedrückt. So etwas würden wir aber bei einem Schriftsteller, den der Geist Gottes leitet, nicht leicht zugeben dürfen. Passen die Apostel, wie 1 Kor. 2, 13. sagt, pneumatischen Wahrheiten pneumatische Worte an, so regiert der Gedanke das Wort und nicht das Wort den Gedanken, am wenigsten, wenn geradezu ein falscher Gedanke entstünde. Vielmehr ist aber auch hier der Gedanke ganz richtig ausgedrückt. Wir nennen ja nicht bloß das: lernen, wo ein Neues eingepflanzt wird — wer denkt, lernt denken. Calvin: Verum id factum est nostro respectu, ut experimentum specimenque ederet suae subiectionis ad mortem usque, quanquam vere hoc dici potest, Christum morte sua ad plenum didicisse, quid sit obedire Deo, quando tunc maxime ad sui abnegationem adductus est. — Das καίπερ ὢν υἱός bezeichnet das Auffallende, was darin liegt, daß der Gottessohn Gehorsam lernen mußte und zwar durch Leiden lernen mußte. Worin lag diese Nothwendigkeit begründet? Erstens darin, daß nur so die ὑπακοή sich bewähren konnte, zweitens darin, daß diese ὑπακοή uns Quelle des Heils wird, wie V. 9. und 2, 10. sagt, vgl. Kap. X. und Beilage II. — de Wette hat im Neuen Test. sich nicht bemüht, die Paronomasien auszudrücken; im N. T. treten sie nun auch so sehr als Nebensache in den Hintergrund, daß man dies nur billigen kann, sobald der Sinn dabei im Geringsten litte. Die viel größere Rücksicht, sich an den Text genau anzuschließen, darf auf keinen Fall einer geringfügigeren aufgeopfert werden. Hier z. B. hätte die Nachbildung kaum stattfinden können, ohne das Wort lernte aufzugeben, was hier wesentlich ist. Man müßte etwa sagen: «er hat durch das, was er gelitten, sich den Gehorsam erstritten», im Latein.: quae nocuerunt, docuerunt.

V. 9. 10. Wie Beilage II. in den Erörterungen über

die Bedeutung von *τελειοῦν* näher entwickelt, so liegt hierin das doppelte Moment, das einer innern und das einer äußern Vollendung; der Sohn Gottes erlangte durch die wohlbestandenen *πειρασμοί* das Ziel der vollen *χαρά* 12, 1. und damit die sessio ad dextram Dei 12, 2. Er ist nun *αἴτιος σωτηρίας* (*αἴτιος* auch bei Klassikern substantivisch) für seine Brüder geworden (2, 10.), theils insofern seine *ὑπακοή* ihnen zu Gute kommt, theils insofern er ewige Fürbitte leistet 7, 25. — Diese stellvertretende und fürbittende Thätigkeit bilden das opus sacerdotale; daher denn auch sofort der Gedanke sich anschließt, daß er Priester genannt worden sei. Wie der Vf. den Ausspruch des 2ten Psalms besonders auf die Verherrlichung nach den Leiden bezog, so auch den in Ps. 110. — *Τοῖς ὑπακούουσιν πᾶσιν* hebt die Nothwendigkeit der Aneignung des Heils durch die *πίστις* hervor, wo diese stattfindet, gilt auch das Heil für alle, vergl. Röm. 1, 16. *εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι.* —

V. 11—14. Die tiefe Bedeutung des Ausspruches, daß der Herr Hoherpriester nach Art des Melchisedek ist, giebt zu wichtigen Lehren Veranlassung, leider aber habt ihr das geistige Verständniß für solche Wahrheiten verloren.

V. 11. *Λόγος* mit dem Art.: «der bestimmte, den ich vorzutragen habe». *Καί* «zur Erklärung vorhergegangener Worte, besonders wenn diese etwas Stärkeres hinzufügt» Matthiä §. 620. d.; bei *πολύς* hat selbst Johannes Kap. 20, 30. den Gräcismus beibehalten, obwohl derselbe nicht einmal bei Klassikern konstant ist, Matthiä §. 444. 6. *Δυσερμήνευτος* mit dem Inf. in der Bedeutung des lat. Supinum; die Hinzufügung des *λέγειν* war hier nöthig, damit deutlich würde, daß *ἑρμηνεία* hier die elocutio auctoris bezeichnet, nicht die interpretatio lectoris, *ἑρμηνεία* ist nämlich auch technischer Ausdruck der griechischen Rhetorik für die elocutio der Lateiner.*) — *Γεγόνατε* hätte nicht von Schulz, de Wette, Kuinöl nach Luthers Vorgange seid übersetzt werden sollen, denn non olim sic erat; auch V. 12. steht *γεγόνατε*, vgl. 10, 32.: *ἀναμιμνήσκεσθε τὰς πρότερον ἡμέρας.* Ueberdies wird man nicht leicht im N. T. eine Stelle

*) Die Vulg. hat das barbarische ininterpretabilis, wie sonst auch ininvestigabilis, die Itala treffend laboriosa.

finden, wo γέγονα für εἰμί steht, vgl. z. B. im Johannes 1, 3. 15. 27. 30. 5, 14. 6, 25. 12, 29. 30. 14, 22., und in unserm Briefe 3, 14. 7, 16. 20. 11, 3. 12, 8. Auch im Klassischen bezeichnet es eigentlich nur seyn, wenn es soviel ist wie «physisch geworden seyn». Ἀκοαί natürlich das geistige Gehör.

V. 12. Διὰ τὸν χρόνον, in Erwägung der Zeit, vermöge der Zeit, vgl. διὰ τὴν ἕξιν V. 14. — Τίνα kann fragend genommen werden, und dann wird vor demselben interpungirt und διδάσκειν passivisch übersetzt (1 Thess. 4, 9. 5, 1. Winer S. 315.), so gewöhnlich. Es kann aber auch als pron. indef. genommen τινά akcentuirt werden, und dann tritt das Komma hinter dasselbe, so, nach dem Vorgange von Granovius, Böhme, Lachmann. Es ließe sich hiefür geltend machen, daß alsdann ein bestimmterer Gegensatz zu διδάσκαλοι entsteht. — Was heißt λόγια θεοῦ? Schulz meint, es kann nur die alttest. Weissagungen bezeichnen, wie Röm. 3, 2. Im ersten Augenblicke überrascht diese allen herkömmlichen Ansichten entgegengesetzte Ansicht eben so sehr mit dem Scheine der Wahrheit wie die Schleiermachersche über die λόγια κυρίου bei Papias. Vergleicht man jedoch das durch διό angeknüpfte ὁ τῆς ἀρχῆς λόγος τοῦ χριστοῦ 6, 1., so kann man sich doch nicht entschließen, von der gangbaren Erklärung abzuweichen, welche unter λόγια θεοῦ die christliche Lehre versteht. Wenn z. B. Photius (s. Suicer Thes. II. 248.) das ganze N. T. in die κυριακά λόγια und in die ἀποστολικά eintheilt, so bezeugt dieses gegen Schleiermacher, daß λόγια von den Evangelien sec. partem potiorem gebraucht werden konnte, und gegen Schulz, daß die christliche Lehre λόγια τοῦ κυρίου oder τοῦ θεοῦ genannt werden konnte. Der Vf. sagt nicht simpliciter τὰ στοιχεῖα, sondern bestimmt es näher durch τῆς ἀρχῆς, weil man sonst glauben könnte, στοιχεῖα heiße nur Bestandtheile. Dieser Gen. ist, wie auch τῆς ἀρχῆς 6, 1., von Bleek unter den Hebraismen aufgeführt worden (s. oben S. 31.), aber wohl kaum mit Recht. Vielmehr setzt ja auch der Grieche den Gen., um nomina comp. auszudrücken, wie Anfangs-Elemente, da der Genitiv überhaupt zur Ergänzung des

Begriffs dient, Thiersch Gramm. §. 251. — Der Gegensatz von Milch und fester Speise zur Bezeichnung der verschiedenen Grade der Wahrheiten auch 1 Kor. 3, 2., anders 1 Petr. 2, 2. — *Καὶ οὐ* auch nach klass. Gebrauch statt *ἀλλ' οὐ*, Matthiä S. 1224.

V. 13. Eine schwierige Stelle. Was ist der *λόγος δικαιοσύνης*? Hat das Wort hier seine gewöhnliche Bedeutung, so heißt es entweder allgemein: die Lehre von der sittlichen Vollkommenheit, oder in specie, nach paulinischem Sprachgebrauch, die Lehre von der *δικαιοσύνη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*. Die erstere Auffassung, mit Verweisung auf Matth. 5, 20., schon bei Chrys., Theoph., Oekum. und den katholischen Auslegern Zegerus, Justinian u. a., neuerdings Bretschneider im Lex. s. v. *δικαιοσύνη* (vgl. 12, 11.). Die andere bei Beza, Stephanus, Cappellus, Stuart. Daß unserem Vf. der paulinische Terminus *δικαιοσύνη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* oder *κατὰ τὸν θεόν* nicht fremd ist, zeigt 11, 7., daß er den Gegensatz einer Rechtfertigung durch die *χάρις* und einer durch Gesetzerfüllung kannte, zeigt 13, 9. Man kann dann bei Paulus vergleichen *διακονία τῆς δικαιοσύνης* 2 Kor. 3, 9. und *ὁ λόγος τῆς καταλλαγῆς* 2 Kor. 5, 19. Die Erwähnung dieser Lehre an dieser Stelle liegt auch nicht außer dem Zusammenhange, denn die Lehre von dem Priesterthum Christi *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ* enthielt zugleich die von der Rechtfertigung. Dennoch will es scheinen, daß weder die erste noch die zweite Auffassung zugegeben werden kann. Soll *δικαιοσύνη*, wie die griechischen Väter wollen, die höhere evangelische Heiligkeit bedeuten nach Matth. 5, 20., so wäre durchaus eine nähere Bestimmung erforderlich, es ist aber auch in unserm Briefe nirgend von einer tieferen Entfaltung des Sittengesetzes, von der höheren evangelischen Heiligkeit die Rede. Ebenso scheint aber auch, wenn der Ausdruck auf die *δικαιοσύνη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* bezogen wird, eine nähere Bestimmung erforderlich zu seyn, da der Terminus in diesem ganzen Zusammenhange nicht weiter vorkommt. Ueberdieß muß man gestehen, daß, wenngleich in der Kap. VII. folgenden Lehre von dem Priesterthum Christi die Rechtfertigungslehre mit enthalten ist, sie doch nicht her-

vorgehoben wird. Dem Zusammenhange nach erwartet man von dem Vf. die Klage nicht darüber, daß die Leser die Rechtfertigung aus dem Leben nicht verstehn, sondern daß sie die höhere Priesterwürde Christi, in welcher die alttestamentliche als in dem Vollkommneren aufgegangen ist, nicht fassen. Da er nun überdies 6, 1. fortfährt: διὸ ... ἐπὶ τὴν τελειότητα φερώμεθα, so hat sich schon dem Chrys. die Vermuthung dargeboten, daß δικαιοσύνη so viel wie τελειότης bedeuten möchte, und daß vielleicht λόγος τῆς δικαιοσύνης die Lehre von der höheren Würde Christi bezeichne, so insbesondere auch Theoph. und der Schol. bei Matthäi. Diese Bedeutung hat sich nun den meisten Neueren empfohlen, die jedoch den Sinn mit mannichfachen Modifikationen angeben. Calvin: accipit apostolus hoc nomen pro integritate cognitionis, quae nos ad perfectionem ducit. Dorscheus, an den sich Calov anschließt: sermo de mysteriis iustitiam salvificam explicantibus sublimior, plenior, perfectior, solidior. Grotius von der τελειότης, welche der alexandrinischen γνῶσις, διάνοιξις τῶν γραφῶν gleichkommt, vera Cabala setzt er scharfsichtig hinzu. Danach die neuesten Erklärer: perfectior doctrina i. e. subtilior, so Schulz, de Wette, Kuinöl, Wahl.*) Auffallend ist es jedoch, daß diese Erklärer so leicht über die Schwierigkeit hinweggehn, daß unser Vf., welchem der griechische Sprachschatz so vollkommen zu Gebote steht, hier das Wort δικαιοσύνη gebraucht hat, welches weder im klassischen Griechisch noch im hellenistischen Sprachgebrauche in der Bedeutung, die man ihm hier giebt, vorkommt, denn wo δικαιοσύνη = τελειότης ist, bezeichnet es immer die sanctimonia. Man beruft sich freilich darauf, daß δίκαιος im griech. Sprachgebrauche, wie iustus im Latein., das recht Beschaffene, τὸ ἀληθινόν, τὸ γνήσιον bezeichnet, und daß das Adj. nur aus dem Grunde mit

*) In eine besondere Verlegenheit kam Nösselt in seinem Programm de perfectione christianorum Antiiudaica, wo er den Begriff der neutestamentl. τελειότης auf den negativen Begriff einer Opposition gegen jüdischen Aberglauben beschränkt hatte, und dann doch meinte, an unserer Stelle zähle Paulus (den er für den Vf. hielt) den Judaeorum subtiliorem disputandi modum zur τελειότης, also — nach seiner Ansicht — einen wesentlich jüdischen Irrthum.

dem Subst. vertauscht worden sei, weil das Adj. mißverständlich gewesen wäre — aber warum hat denn der Vf. nicht das ganz gewöhnliche Adj. τέλειος gewählt, wie Paulus 1 Kor. 2, 6. 14. 20., oder λόγος σοφίας wie 1 Kor. 2, 6.? So sehen wir uns denn doch genöthigt, wieder auf den im N. T. gangbaren Sinn von λόγος δικαιοσύνης zurückzukommen, und die Lehre von der Rechtfertigung darunter zu verstehn. Daß der Ausdruck dann näher bestimmt seyn müßte, läßt sich doch nicht ohne Weiteres behaupten. Paulus nennt das Amt des Evangelium 2 Kor. 3, 9. ohne nähere Bestimmung διακονία τῆς δικαιοσύνης, die Boten desselben διακόνους δικαιοσύνης 2 Kor. 11, 15., Röm. 9, 31. nennt er das Evangelium νόμος δικαιοσύνης. Wie sollte man nicht den Ausdruck λόγος δικαιοσύνης verstanden haben? Daß der Vf. nachher die Rechtfertigungslehre nicht disertis verbis behandelt, ist wahr, aber Niemand wird läugnen können, daß die Lehre vom priesterlichen Amte Christi vorzugsweise λόγος δικαιοσύνης genannt werden konnte. Man erkennt ja an, daß er hier das darunter meint, was er 6, 1. zum Zustande der τελειότης rechnet und was über die 6, 1. 2. genannten Wahrheiten, die er τὸν τῆς ἀρχῆς λόγον τοῦ χριστοῦ nennt, hinausliegt: eben dies ist der christliche λόγος δικαιοσύνης. Findet man nichts destoweniger bei dieser Auffassung noch Bedenken, so dürfte wohl die scharfsinnige Ansicht von Böhme eine nähere Erwägung verdienen, welcher ein Wortspiel annimmt. Es heiße nämlich λόγος δικαιοσύνης dem nächsten Sinne nach: sermo iustus i. e. loquela satis ad intelligendum composita, damit sei aber angespielt auf die Lehre von der Gerechtigkeit. Der ungewöhnliche Ausdruck kann dann weniger auffallen, insofern er um der Anspielung willen gewählt ist. Hiefür läßt sich noch der Umstand geltend machen, daß der Ausleger in V. 14. zweifelhaft seyn wird, ob wir ein Bild vor uns haben oder metaphorische Rede. Beides geht zuweilen in einander über, s. zu 6, 7. 8. Dafür, daß nur in metaphorischen Ausdrücken gesprochen sei und daß dann auch αἰσθητήρια nicht die Sinnenwerkzeuge bezeichne, sondern die Organe geistiger Prüfung, — vgl. αἴσθησις von geistiger Erfahrung Phil. 1, 9. — kann angeführt werden,

daß ja durch die Sinnenwerkzeuge nicht das Schädliche und Nützliche unterschieden wird. Am liebsten werden wir sagen, wie bei 6, 7. 8.: Die Rede giebt ein Bild, aber die Ausdrücke sind mit Rücksicht auf die verglichene Sache gewählt, daher denn auch bei *αἰσθητήρια* eine Inkoncinnität eintritt. Ist dieses der Fall, dann wird man geneigt, auch schon V. 13. den bildlichen Ausdruck beginnen zu lassen, auch *νήπιος* wird dann, mit Rücksicht auf seine ursprüngliche Bedeutung im Sinne von in-fans, qui nondum fari queat gebraucht. Als Beispiele solcher amphibolischer Rede kann man anführen Joh. 3, 20. 21. 9, 5. 11, 9. 10. Röm. 13, 13. Dann könnte man sagen, er habe, um jenen eigentlichen Sinn auszudrükken, gerade deshalb den ungewöhnlichen Ausdruck gewählt, damit er diese Anspielung machen könnte. Dieser Annahme dürfte indeß unter andern auch dies entgegenstehn, daß die Worte *γάλα, νήπιος, τέλειος, στερεὰ τροφή* in V. 13. und 14., wie es scheint, sämmtlich nicht im eigentlichen, sondern im tropischen Sinne gebraucht sind.

V. 14. Der Gegensatz von *νήπιος* und *τέλειος* in Bezug auf christliche Einsicht ist dem Paulus sehr geläufig, 1 Kor. 3, 1. 13, 11. Röm. 2, 20. Eph. 4, 14. Ebenso giebt Paulus öfters als Kennzeichen der Vollkommenheit an, daß *τὰ διαφέροντα* erkannt werden, Röm. 2, 18. 12, 2. Eph. 5, 10. Phil. 1, 19. *Ἕξις* im Gegensatze zur *διάθεσις* (*πρᾶξις*) bezeichnet im philosophischen Sprachgebrauche des Aristoteles die innere am Dinge haftende Qualität, Fertigkeit, auch mit Bezug aufs Alter, Dion. Hal. de comp. verb. I. 5.: *ἐν ᾗ ποτ᾽ ἂν ἡλικίᾳ τε καὶ ἕξει*; vgl. Schäfer zu d. St.

---

# Sechstes Kapitel.

**Lasset uns nicht zurückschreiten in der Erkenntniß, Rückschritt führt leicht zum Abfall.**

---

V. 1—8. Lasset uns die Vollkommenheit der christlichen Einsicht anstreben, denn, wo entschiedener Abfall eintritt, giebt es keine Rückkehr.

V. 1. *Διό* «da doch Niemand wird ein *νήπιος* seyn wollen». — Ueber den Gen. *τῆς ἀρχῆς* s. zu 5, 12. —

Die *τελειότης* der Stand der 5, 14. erwähnten *τέλειοι*, dem Zusammenhange nach der Zustand, wo der *λόγος δικαιοσύνης* erkannt wird, welcher über den anfänglichen *λόγος τοῦ χριστοῦ* hinausliegt. *Φέρεσθαι* nach de Wette: «wir wollen uns wenden», welches zu schwach, Schulz: «hintreiben», besser «eilen». — Der Vf. erwähnt nun sechs Lehrpunkte, welche nicht das Wesentliche des christlichen Glaubens ausmachen, und zwar wählt er absichtlich solche Stücke, welche den aus den Juden stammenden Lesern schon als Juden einigermaßen bekannt gewesen waren. Er führt sie paarweise auf und verbindet je zwei und zwei Lehren, die näher mit einander verbunden sind. *) Wenn einerseits daraus, daß er diese Lehren Elementarlehren nennt, nicht folgt, daß sie unwichtig seien, — er nennt sie auch Grundlagen — so ist es andererseits noch verkehrter, wenn eine amerikanische Sekte the six article christians, daraus, daß er sie Grundlagen nennt, schließt, daß es an diesen zum Christseyn genug sei. — *Ἔργα νεκρά* auch 9, 14. ist nach der Analogie von *πίστις νεκρά* Jak. 2, 17., *ἁμαρτία νεκρά* Röm. 7, 8. zu erklären; danach sind es Werke, denen die Lebenskraft der Gottesliebe fehlt. So nennt Epiktet diss. 3. 23. 29. einen philosophischen *λόγος*: *νεκρός*, insofern ihm die innere überzeugende Kraft fehlt. *Πίστις ἐπὶ θεόν* nicht bloß der Glaube, daß ein Gott ist, sondern es schließt, wie immer, wo *πίστις* mit *εἰς*, *ἐπί*, *πρός* konstruirt wird, den Begriff des Vertrauens, der Richtung auf Gott mit ein, vgl. zu 11, 1. Daher denn auch mit der *μετάνοια* in engere Verbindung gesetzt.

V. 2. Der Ritus der Aufnahme in die Gemeinde. Statt

---

*) Bengel sehr richtig: Tria capitum paria, quae versu hoc et sequenti enumerantur, eiusmodi erant, ut Judaeus apud suos ex V. T. probe institutus ea ad Christianismum fere adferre debuerit. — Das gerade Gegentheil war die Meinung älterer reformirter und lutherischer Theologen, daß nämlich der Vf. nur diejenigen Stücke aufzähle, welche dem Christenthume eigenthümlich seien. Man kam auf diese Ansicht, weil man meinte, es würden uns hier die Hauptstücke der apostol. Katechisation aufgezählt. Die älteren Katecheten glaubten würklich zeigen zu können, daß alle christlichen Lehren sich unter jene sechs Hauptstücke befassen ließen. Vgl. besonders Walch de apostol. instit. catechetica.

des Sing. *βάπτισμα* setzt der Vf. den Plur. von *βαπτισμός*; er will nämlich andeuten, daß sie auch schon von der Taufe ein Analogon hatten in ihren jüdischen Lustrationen, Hbr. 9, 10. Da hiemit die *ἐπίθεσις χειρῶν* in ganz enge Verbindung gesetzt ist, so kann diese nicht auf den Ordinationsakt bezogen werden, sondern nur auf die mit der Taufe verbundene Handauflegung, Apg. 2, 38. 8, 14—19. 19, 1—6. Ganz angemessen ist *τέ* und nicht *καί* gesetzt. Auch dieser Akt war bei den Juden bekannt, 4 Mos. 27, 18. 23. 5 Mos. 34, 9. 2 Sam. 13, 19. — Was das letzte Glied betrifft, so neigen sich die Neueren zu der Annahme, daß die *ἀνάστασις* sich nur auf die *δίκαιοι* beziehe, die Auferstehung sensu eminentiori, wie Joh. 6, 40. 54., das *κρίμα* auf die nicht Gläubigen, weil man ja sonst im letzten Gliede neben dem *κρίμα* auch die *ζωὴ αἰώνιος* erwarten würde. So schon Gerhard und später Schöttgen. Ueberdieß könnte man sich darauf berufen, daß mit Ausnahme von Joh. 5, 29. nirgend im N. T. eine Auferstehung der nicht Gläubigen gelehrt wird, wie denn auch, wenn unter Auferstehung die Verklärung des Körpers verstanden wird, diese bei den Nichtchristen sich nicht denken läßt. Muß man sich nicht wundern, daß Paulus in solchen Abschnitten wie 1 Kor. 15., namentlich V. 55., der *αδικοι* gar nicht gedacht hat? Man kann hinzufügen, daß auch bei den Rabbinen die Lehre von einer Vernichtung der Gottlosen sehr verbreitet ist. Und auch in unserem Briefe könnte man glauben, daß das K. 9, 27. erwähnte Gericht in Bezug auf den Ungläubigen eben die Vernichtung sei. Allein die Lehre von der Auferstehung der Ungerechten ist doch schon in Dan. 12, 2. ausgesprochen, und unzweifelhaft thut auch Apg. 24, 15. dar, daß zu Pauli Zeit die Pharisäer eine *ἀνάστασις τῶν ἀδίκων* lehrten, womit der Apostel übereinzustimmen bezeugt. Daß der Talmud die Gottlosen von der Auferstehung nicht ausschließe, läßt sich wenigstens aus einigen Stellen schließen, s. Corrodi, Gesch. des Chiliasmus I. S. 351.*) Unser Vf.

*) Wir werden demnach die Lehre von einer Vernichtung der Gottlosen wohl nur den Rabbinen des Mittelalters zuzuschreiben haben, welche sich der Stelle Dan. 12, 2. durch eine subtile Auslegung von בְּרִים entledigten. Merkwürdig ist, daß sogar Kimchi die Lehre von Vernichtung der Gott-

hat nun gewiß über diesen Gegenstand nicht anders als Paulus und das alte Test. gelehrt und so hat man gewiß hier *ἀνάστασις* auf beide Theile zu beziehn; ob indeß auch *κρίμα* auf beide Theile gehe oder nur auf die *ἄδικοι*, wie *κρίσις* Joh. 5, 24. und Mark. 3, 29. die Verdammniß bezeichnet, und ob also bei der Auferstehung der Gerechten allerdings die Seligkeit mit eingeschlossen zu denken sei, ist zweifelhafter. Nach Hbr. 9, 27. dürfte man sich jedoch dafür entscheiden, daß *κρίμα* sich auf beide Theile beziehe. *Κρίμα αἰώνιον*, dessen Folgen ewig dauern, wie *λύτρωσις*, *διαθήκη αἰώνιος* 9, 12. 13, 20. In Mark. 3, 29. ist nach der rec. und Fritzsche *κρίσις αἰώνιος* zu lesen — wir ziehen indeß *ἁμάρτημα αἰώνιον* vor.

V. 3. Hier ist zunächst über die Lesart zu entscheiden. ACDE, eine Anzahl Minuskelcodd., die Arm. und Aeth. Uebers., Theod., Dekum. haben den Konj. *ποιήσωμεν*. Die äußeren Autoritäten dürften daher wohl dafür überwiegen; wenigstens hat *ποιήσωμεν* nach orient. und occident. Quellen gleiche Berechtigung wie *ποιήσομεν*, weshalb auch Lachmann beides giebt. Uebrigens schwanken bekanntlich die codd. häufig zwischen Fut. und Konj. Aor., s. Winer Gramm. S. 255. Das Demonstrativ kann nun auf das zunächst vorhergegangene *καταβάλλεσθαι θεμέλιον* sich beziehn, oder auch, was jedoch allerdings etwas unfügsam ist, auf das entferntere *φερώμεθα*. Die griechischen Interpreten haben sich für das Letztere entschieden und so alle Neueren mit Ausnahme von Abresch und Storr. Es könnte selbst der Verdacht erregt werden, daß die Lesart des Konj. eine Folge dieser Auffassung sei, denn bezieht sich *ποιήσομεν* auf den abermaligen Vortrag der Grundlehren, so kann nur das Futurum stehn. Auch wir müssen indeß der gangbaren Ansicht beitreten. Wenns

---

losen auszusprechen scheint, zu Ps. 1, 5.: אבל הרשעים לא תהיה להם תקומה אלא תאבד נפשם עם גופם ביום המיתה „aber die Gottlosen haben keine Auferstehung, sondern es geht ihre Seele sammt ihrem Leibe zu Grunde am Tage ihres Todes." Allein im Zusammenhange hat diese Stelle doch einen andern Sinn, wie der gelehrte Amama in einem Schreiben an Coccejus gezeigt hat am Schlusse von Relands Analecta Rabbinica.

gleich nämlich es nicht zu läugnen ist, daß die Rückbeziehung auf φερώμεθα etwas Unfügsames hat, so würde doch der Satz: «und das wollen wir thun», nämlich «abermals Grund legen», noch viel unfügsamer dastehn, denn man würde ihn natürlicherweise vielmehr durch ein καίτοι angeschlossen erwarten. Dazu kommt, daß man alsdann wohl nicht leicht das γάρ in V. 4. würde motiviren können, während es sich nun passend so anschließt: «Wir müssen nach dem Mittelpunkt des Glaubens dringen, denn Rückschritt bringt Abfall, bei einem Abfalle Solcher aber, welche bereits der christlichen Gnadengüter theilhaftig gewesen, ist das Wiederaufstehn unmöglich». — Ἐπιτρέπειν nach späterem Sprachgebrauche «gestatten», s. 1 Kor. 16, 7. Jak. 4, 15.

V. 4—6. Eine praktisch wichtige Stelle *), bei deren Auslegung man zugleich den ganz parallelen Abschnitt 10, 26 f. vor Augen haben muß. Die Schärfe der hier ausgesprochenen Erklärung dünkte Luthern so stark, daß er darum an dem Verf. der Epistel irre wurde. **) Unserer Ansicht nach, welche wir sofort im Gegensatze zu den abweichenden begründen werden, ist das Resultat beider Stellen dies: «Wer äußerlich vollkommen im Christenthume unterichtet ist und innerlich alle mit dem Glaubensleben verbundenen Erfahrungen gemacht hat, und danach nicht aus Schwachheit, sondern ἑκουσίως (10, 26.) wieder abfällt und zwar so, daß er die

*) Manche theologische Bedenken, welche sogenannten angefochtenen Seelen ertheilt wurden, beziehn sich darauf, z. B. Spener theol. Bedenken IV. 634., letzte theol. Bedenken II. 398.

**) „Ueberdas — sagt er — hat sie einen harten Knoten, daß sie am 6. und 10. Kap. stracks verneinet und versaget die Buße der Sünden nach der Taufe, und am 12, 17. spricht: Esau habe Buße gesucht und doch nicht gefunden, welches, wie es lautet, scheinet wider alle Evangelia und Episteln St. Pauli zu seyn. Und wiewohl man mag eine Glosse daraus machen, so lauten doch die Worte so klar, daß ich nicht weiß, obs genug sei." Man bemerke indeß wohl, daß Luther das παραπίπτειν hier und ἁμαρτάνειν von allen groben Sünden verstand, wie Chrysost. und Theod., und nicht von dem pecc. in spir. sanctum; in der Stelle 12, 17. mißverstand er aber gänzlich das Wort μετάνοια. Nach den später in der von ihm benannten Kirche geltend gewordenen Erklärungen würde er in den Stellen nichts Anstößiges gefunden haben.

früher besessene Wahrheit für Lüge hält und darum den Christus außer ihm profanirt (V. 6. 10, 29. ὁ τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ καταπατήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος), den Christum in ihm lästert (10, 29. τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας), für den giebt es subjektiv keine Erneuerung der Sinnesänderung (V. 6.) und objektiv kein neues Versöhnungsopfer (10, 26. οὐκέτι περὶ ἁμαρτιῶν ἀπολείπεται θυσία). Nach der Wahrheit, daß es der Fluch des Bösen ist, ewig Böses zu zeugen, ist er auf eine solche Höhe des Bösen gerathen, von welcher die Rückkehr unmöglich ist.

Da es unerläßliche Pflicht des theologischen Interpreten ist, Schrift aus Schrift zu erklären, und da der gläubige Interpret überdies von der Ueberzeugung ausgeht, daß, bei aller Verschiedenheit des typus doctrinae der neutest. Schriftsteller, der Grund ihres christlichen Bewußtseyns derselbe ist, so entsteht für uns zunächst die Verpflichtung, diejenigen Aussprüche hier zusammenzustellen, deren Inhalt dem unsrigen gleich zu seyn scheint und zu untersuchen, ob sie auf dasselbige Resultat führen, welches dann unsere Erklärung bestätigen muß, andererseits aber auch, die Aussprüche, welche mit dem unsrigen in Widerspruch zu stehen scheinen, aufzusuchen. Letzterer Art ist 1 Joh. 2, 19., ersterer Art Matth. 12, 31. 32. 1 Joh. 5, 16. 2 Ptr. 2, 21. Um mit 2 Petr. 2, 21. anzufangen, so ist hier nicht die Unmöglichkeit der Rückkehr ausgesprochen, das Letzte ist nur unter der Voraussetzung ärger als das Erste, falls nicht das Ende den Anfang auf eine noch herrlichere Weise wieder aufnimmt. Ueber das rechte Verständniß von Matth. 12, 31. 32. sind in neuerer Zeit verschiedene, von den herkömmlichen sehr abweichende, interessante Ansichten aufgestellt worden *); indeß betrifft diese Divergenz

*) Zuvörderst hat Olshausen bei Auslegung dieser Stelle einen besonderen Scharfsinn an den Tag gelegt, seine Auffassung ist im Ganzen und im Einzelnen neu zu nennen; insbesondere hat er der bisher ganz fremden Ansicht Geltung verschafft, daß gerade die angeredeten Pharisäer die Sünde gegen den heiligen Geist nicht begangen haben. Sodann hat sich die gründliche Abhandlung von Graßhof in den Studien u. Kritiken 1833. 4 H. mit jener Stelle beschäftigt, sie bestreitet zwar Olshausen im Einzelnen, im Ganzen kommt sie aber zu demselben Resultate. Endlich hat der Aufsatz von Gurlitt in den Studien 1834. 3. H.

nicht dasjenige, was hier in Frage kommt. Hier nämlich ist nur dies die Frage, ob ein völliger Abfall von der einmal erkannten und völlig ins Bewußtseyn getretenen Wahrheit — werde derselbe übrigens psychologisch aufgefaßt, wie er wolle — einen Zustand der Verhärtung herbei führe, aus dem es keine Erlösung gebe. In diesem Stücke sind aber auch die neueren Erklärer jener Stelle des Evangeliums einstimmig, und auch darin kommen sie überein, daß sie — namentlich Grashof und Gurlitt — den dort bezeichneten geistigen Zustand für parallel mit dem an unseren beiden Stellen des Hebräerbriefs bezeichneten halten. Was ferner 1 Joh. 5, 16. betrifft, so darf dieser Ausspruch, worin auch die neueren Exegeten übereinstimmen, für keine entschiedene Parallele angesehen werden. Mag nämlich das πρὸς θάνατον bestimmt werden, wie man will, so entscheidet doch Johannes nicht, — was auch Lücke bemerkt — ob eine μετάνοια bei derselben möglich sei oder nicht, sondern verlangt nur, damit das Bewußtseyn der christlichen ἀδελφότης heilig gehalten werde, daß für einen solchen das Gebet brüderlicher Fürbitte aufhöre. *) So bleibt denn noch die Erwägung des

---

die ganz neue Ansicht zu begründen gesucht, daß der Zustand der Sünde gegen den heiligen Geist als der einer völligen, aber auf Grundsatz beruhenden Indifferenz und Kälte gegen das Gute und Böse zu denken sei, da ja Haß gegen das Gute noch kein vollendeter Gegensatz gegen dasselbe sei, indem „Haß und Liebe noch etwas Verwandtes haben." Man liest die Verhandlungen dieser drei Theologen über unsere Stelle mit großem Interesse, namentlich auch den Aufsatz von Gurlitt. Indeß muß ich doch andrer Ansicht seyn. Ich handle ausführlicher hierüber zu K. 10, 26—31. und in einem Aufsatze in den Studien und Kritiken 1836. 2 H.

*) Auch die älteren Interpreten haben gewöhnlich ἁμαρτία πρὸς θάνατον als Gattungsbegriff genommen, unter den das pecc. contra spiritum sanctum mit begriffen sei. Es ist vorzüglich die ausführliche Erklärung, die Beza von 1 Joh. 5, 16. giebt, zu vergleichen. Er zeigt dort zuvörderst nach evang. Lehrbegriff, daß der Unterschied von pecc. lethale und veniale im kathol. Sinne unzulässig sei, daß jede Sünde des Unwiedergeborenen lethale sei, und thut den gewaltigen Ausspruch, welcher zeigt, welche Tiefe des Schuldbewußtseyns den Männern jener Zeit beiwohnte: hinc videntur crudeles, qui totam hominis non regenerati naturam iam inde a primo conceptu ream aeternae mortis pe-

dem Resultate aller dieser Stellen, wie es scheint, entgegenstehenden Ausspruchs 1 Joh. 2, 19. übrig. Nach diesem ist es unmöglich, daß, wer würklich der Christengemeinde angehört, wer ein echter Jünger ist, jemals von derselben abfallen (ἐξέρχεσθαι) könne. So wie die vorher genannten Stellen das praesidium für die Lehre der lutherischen Kirche bildeten, renatos labi posse, so diese für die entgegengesetzte der reformirten Kirche, und wie reformirte Exegeten Künsteleien anwendeten, um die Beweiskraft jener Stelle zu schwächen, so lutherische bei dieser Stelle; mit den Reformirten theilen auch arminianische und neuere Theologen das Interesse, die Unmöglichkeit nicht sowohl des Falles als der Erneuerung zu entfernen. Aber auch katholische Theologen wurden bei unserer Stelle zu Künsteleien verleitet, indem παραπίπτειν von den Novatianern bloß auf Todsünden wie Mord, Ehebruch bezogen und von ihnen aus der Stelle die Lehre abgeleitet wurde, lapsos in peccatum lethale non posse ad poenitentiam restitui. In Betreff von Hebr. 6. stützten sich Kirchenväter (Hieronymus adv. Jovin. II. 3.) und katholische Exegeten (Erasmus, Zegerus) im Streite mit den Novatianern *), ferner Calvinisten, moderne Supranaturalisten (Chr. Schmid, Storr) und Rationalisten, auch einige unter den älteren Lutheranern, wie Flacius in der Clavis, auf das ἀδύνατον, welches doch auch Matth. 19, 26. nicht so streng genommen sei, sondern nur eine Unmöglichkeit

ragunt, et qui pro minimis (ut vocant) peccatis commoventur, quum potius mirari oportuerit tantam esse Dei bonitatem, ut vel ob unum unius peccatum totum orbem terrarum funditus millies non perdiderit. Dann bestimmt er, daß jeder Wiedergeborne (bei ihm = electus) in dieselben Todsünden fallen könne, in welche der nicht Wiedergeborne mit Ausnahme einer, und diese sei das pecc. in spiritum sanctum, diese sei hier bei Johannes κατ' ἐξοχὴν unter dem Namen peccatum lethale zu verstehn. Somit wird dann auch, nach reformirtem Lehrbegriff, die Möglichkeit des pecc. in spiritum sanctum nur bei denen angenommen, auf welche der Gottesgeist unvollständig gewürkt hat. Vgl. Calvins instit. l. 3. c. 2. §. 11. Beza coll. Mompelg. p. 463. 465. 467., desselben quaest. et respons. p. 127.

*) Auch die Uebersetzer im cod. Clarom. und German. haben difficile übersetzt.

von Seiten des Menschen bezeichne, die aber nicht eine außerordentliche Thätigkeit Gottes, wodurch das Unmögliche möglich gemacht wird, ausschließe. Calvin nun, und nach ihm Beza, Piscator verschmähen diese Auskunft; der erstere sagt, es stehe nichts entgegen, quominus reprobos etiam gustu gratiae suae adspergat (Deus), irradiet eorum mentes aliquibus lucis suae scintillis, afficiat eos bonitatis sensu, verbumque suum utcunque eorum animis insculpat. Alioqui ubi esset illa temporaria fides, cuius meminit Marcus c. 4, 17.? Wie Beza in der Anm. auf der vorigen S. nimmt also auch er an, daß, um die Sünde gegen den heiligen Geist zu begehen, nicht die eigentliche Wiedergeburt und volle Erfahrung aller Gnadengaben erforderlich sei; Einige, wie Alberti, Braun, Stuart legen sogar auf das γευσαμένους Gewicht, als welches nur ein gustare extremis labris bezeichne. Andere Calvinisten wählten viel gezwungenere Auswege, indem sie entweder das Partic. παραπεσόντας urgirten: falls sie abfallen sollten (welches aber nicht geschieht)», oder den Inf. Activi ἀνακαινίζειν, nämlich: «ein Mensch kann sie nicht erneuen, aber wohl Gott.» *) Was dagegen die von den lutherischen Exegeten bei 1 Joh. 2, 19. versuchten Ausflüchte betrifft, so wurde von Mehreren, wie von Seb. Schmid, Spener, ἐξ ἡμῶν auf das Apostelkollegium bezogen und der Sinn von Spener dann so angegeben: «Ihre Bosheit mag uns nicht zugeschrieben werden, sintemal sie waren, schon als sie von uns ausgingen, nicht von uns, weder von uns gesandt, noch wahrhaftig unserer Wahrheit theilhaftig, denn, wo sie von uns gesandt und unserer Lehre (im Moment des Austritts) noch theilhaftig gewesen wären, so wären sie ja bei uns auch äußerlich geblieben.» Neuere Exegeten, sowohl die Ausleger des Hebräerbriefes, als die der Johanneischen Briefe

---

*) So auch zweie von den Lutheranern: Bengel und Schöttgen. Der erstere bemerkt daher gleich bei ἀδύνατον: impossibile hominibus, quamlibet idoneis. Er erklärt aber auch, daß, seiner Ansicht nach, der hier beschriebene Zustand nicht nothwendig mit der blasphemia in spirit. sanctum zusammenhinge, sed tamen — sagt er — amara animae constitutio prope eadem est cf. 10, 29.

haben durchaus versäumt, die entgegenstehenden Stellen zu berücksichtigen. Lücke hat zu 1 Joh. 2, 19. gar nicht einmal der Stellen des Hebräerbriefs Erwähnung gethan, geschweige daß eine Einigung versucht wäre.

Unsere unmaßgebliche Ansicht ist folgende. Johannes sagt allerdings, daß die im vollen Sinne zu den Seinigen Gehörenden Ihn auch nicht wieder verlassen, wie Er, der gute Hirte selbst gesagt, Niemand werde sie aus seiner Hand reißen, Joh. 10, 28. Was heißt nun aber: Jesu angehören? Das heißt: seine Stimme hören, ihm nachfolgen, Joh. 10, 4. 27. — was heißt: im vollen Sinne zu den Seinigen gehören? Dieß heißt nicht bloß aller jener objektiven Gnadengüter theilhaftig geworden seyn, welche Hebr. 6, 4. 5. aufzählt, sondern subjektiv alle die Bedingungen erfüllen, welche der Heiland gestellt hat, vor allen Dingen *μένειν ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ* Joh. 8, 31. 15, 4. 5. 1 Joh. 2, 24. 3, 6.; vgl. Kol. 1, 23. 1 Tim. 2, 15. 6, 3. 2 Tim. 3, 14. Wer nicht in ihm bleibt, der wird weggeworfen, Joh. 15, 6. Wer dagegen in ihm bleibt, der wird je mehr und mehr frei von der Versuchung zur Sünde Joh. 8, 32., der bewahrt sich vor dem Argen, so daß er ihn nicht antasten kann 1 Joh. 5, 18., der wird je mehr und mehr schmecken, wie süß das Wort des Herrn sei 1 Petr. 2, 3., so daß, nachdem er einmal von dem Wasser getrunken, er immer mehr davon begehret Sir. 24, 28. 29., der wird unzertrennlich eins mit seinem Herrn. Demnach ist es allerdings richtig, daß die Seinigen Niemand aus Seiner Hand reißt, falls sie die von ihm gestellten Bedingungen erfüllen, falls sie bleiben in ihm. Dann bewährt sich nämlich an ihnen, daß der, welcher in ihnen ist, größer ist, als der in der Welt, und daß der Glaube die Welt überwindet 1 Joh. 4, 4. 5, 4. An unserer Stelle aber und Kap. X. ist von solchen die Rede, welche, nachdem sie objektiv alle die Gnadenerfahrungen gemacht haben, welche dem Christen zu Theil werden, die subjektiven Bedingungen nicht erfüllen, und darum am Ende abfallen. Wir stimmen mithin mit der lutherischen Kirche darin überein, daß der, welcher in den Umfang aller christlichen Erfahrungen eingeführt ist, dennoch aufhören

könne, darin zu bleiben, wir sagen aber, daß, wer nicht darin bleibt, schon damals, als er jene objektiven Erfahrungen der Gnade machte, denselben subjektiv nicht treu war, sonst hätte sich an ihm erfüllt: ὅστις ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται, so daß er darin geblieben und nicht abgefallen wäre, daß denn also darum auch mit Recht von der reformirten Kirche ein Solcher nicht im vollen Sinne zu den Seinigen gezählt werde. Woraus denn folgt, daß, wer im vollen Sinne zu den Seinigen gehöre, nur ex eventu erkannt werden könne, nach dem Schlusse, den eben Johannes macht: εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ᾽ ἡμῶν. Die lutherische Dogmatik unterscheidet daher renati und electi so, daß sie den letzteren Namen nur den in fide, dilectione et studio sanctitatis finaliter perseverantibus beilegt *). — Am Schlusse dieser Untersuchung ist noch eines von der Annahme der Apokatastasis ausgehenden Versuchs zu gedenken, die in diesem Ausspruche vorausgesetzte Möglichkeit ewiger Verdammniß zu entfernen. Sie findet sich in Hasenkamp's Zeitschrift: Wahrheit zur Gottseligkeit Hft. III. S. 307. Das Feuer nämlich, welches den Acker abbrennt, soll bloß ein Reinigungsfeuer seyn! —

V. 4. Wie V. 1. 2. das erste Stadium christlicher Einsicht durch drei Wahrheiten bezeichnet wurde, welche auch dem Judenthum bekannt waren, so hier der Zustand vollkommener christlicher Erfahrung ebenfalls durch drei Stücke, welche sich der paulinischen Trias Glaube, Liebe, Hoffnung vergleichen lassen; 1) Erleuchtung und Innewerden des Lebensbrotes, 2) Theilnahme am heiligen Geiste als dem leitenden Principe des christlichen Le-

*) Man vergleiche cap. 9. loc. 18. bei Gerhard Tom. VIII. hierüber, wie über die ganze Materie. Wann werden wir erleben, daß Einer aus der Zahl der Allgemeinen Kirchenzeitungstheologen, welche nicht aufhören, von der Dogmatik des 17ten Jahrhunderts in den herabsetzendsten Ausdrücken zu sprechen, auch nur Einen locus der Dogmatik eine so nach allen Seiten hin gelehrte und gediegene, innerlich kompakte und durchaus konsequente Arbeit liefert, wie jenes seltene Werk der Gerhard'schen loci, welches auch in Bezug auf vorliegende Materie mit einer Sicherheit, Klarheit und Gelehrsamkeit spricht, die nicht genug bewundert werden kann.

bens, 3) Innewerden der köstlichen Verheißungen für die Zukunft und der Kräfte des Jenseits selbst. Die Hauptmomente sind durch καί verbunden, die Nebenmomente durch τέ angeschlossen. Die Rede hat einen besondern Schwung und wird rhythmisch, es lassen sich besonders dochmische Versglieder nachweisen. Φωτίζειν nach dem paulin. Sprachgebrauche Eph. 1, 18. 3, 9. das Licht der rechten Erkenntniß mittheilen, mit Beziehung auf Christum als das rechte Weltlicht (Eph. 5, 14. Joh. 1, 9.). Im ältesten Sprachgebrauche der christlichen Kirche wurde per met. adiuncti die Taufe φωτισμός genannt, wie schon Justin (Apol. I. c. 80. ed. Grabe) sagt, ὡς φωτίζον μὲν τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων. Bei der Herrschaft dieses Sprachgebrauches und den Ansichten von dem hohen Werthe der Taufe in den ersten Jahrhunderten darf es nicht wundern, wenn diese Bedeutung auch hier von alten Interpreten angenommen wurde, so der Syrer, Theod., Theoph. und neuerlich wieder Ernesti, Michaelis. Dagegen spricht der paulinische Sprachgebrauch und auch der unseres Briefes, denn Kap. 10, 32., wo es ebenfalls vorkommt, ist es doch nach V. 26. desselben Kapitels auszulegen, woselbst es in der der unsrigen parallelen Stelle heißt: μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας. Auch schließt sich bei unserer Erklärung noch besser der amplificirende Satz mit τέ an. Durch denselben wird die Erleuchtung als etwas dem ganzen Menschen empfindbares, als ein Innewerden dargestellt. Die δωρεά ist eben das christliche φῶς objektiv gefaßt (vergl. Joh. 4, 10.), es heißt ἐπουράνιος, insofern nicht Menschen es erfunden haben, sondern Gott es gegeben, vgl. ἐν τοῖς ἐπουρανίοις Eph. 1, 3. — Es kann auffallen, daß nun von dieser δωρεά noch das πνεῦμα ἅγιον unterschieden wird, da doch das Glauben und Erleuchtetwerden den Besitz des heiligen Geistes voraussetzt (1 Kor. 12, 3.), welcher auch Apg. 8, 19. 20. selbst eine δωρεά Gottes genannt wird. Einerseits aber läßt sich der Geist Gottes als die Substanz des neuen Lebens von den innegewordenen Heilswahrheiten als deren nähere Qualifikation unterscheiden, andererseits tritt auch die Geistesmittheilung in der ersten Gemeinde sichtbarer heraus als gegenwärtig, es sind die

δυνάμεις damit verbunden, s. Gal. 1., 2. 5. — Ueber das part. γενηθείς wie über die Konstr. des γεύεσθαι c. acc. in V. 5. vgl. oben S. 30. Anmerk.

V. 5. Die ältern Interpreten haben καλὸν θεοῦ ῥῆμα auf das Evangelium bezogen, in specie auf die Gnadenverkündigung im Gegensatz zu der Gesetzeslast Apostelg. 15, 10. Matth. 11, 28. 29. Alsdann sieht man indeß keine Ursache, warum dieß ein besonderes Glied des Satzes bildet, da es schon in γευσαμένους τ. δωρεᾶς τ. ἐπουρανίου lag, überdieß würde die mit τέ angeschlossene Amplifikation weniger gut passen. Besser daher die Neueren ῥῆμα Verheißung *), wie öfter in דָּבָר טוֹב Jos. 21, 43. 23, 14. Jer. 29, 10. 33, 14. 1 Kön. 8, 29. Die Verheißung Kanaans insbesondere war ja Typus der Verheißung des ewigen Landes der Ruhe (Kap. 4.), und unser Vf. hebt ja besonders hervor, daß durch Christum der Zugang zum seligen Jenseits eröffnet worden. Hieran schließt sich nun auch trefflich der erläuternde Zusatz. Die Anschauung, daß das Jenseits und Diesseits keinen starren Gegensatz bilden, daß vielmehr der Christ das ewige Leben schon hier besitzt, ist nicht bloß, wie es zuweilen ausgesprochen wird, dem Johannes eigenthümlich; sondern auch dem Paulus, nur spricht sich dieser Apostel in einer anderen Form aus. Er nennt den Gottesgeist, den der Gläubige hier empfängt, das Angeld, die Erstlinge (Eph. 1, 14. 2 Kor. 1, 22. Röm. 8, 23.), worauf jenseits die volle Summe, die Aerndte folgt. So betrachtet denn auch unser Vf. die in den Gläubigen waltenden Kräfte des Lebens als dem Jenseits entflossen.

V. 6. Der Inf. act ἀνακαινίζειν dem Sinne nach vom Inf. pass. nicht verschieden, vgl. 5, 11. Ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, eine solche Erneuerung, aus der die Sinnesänderung hervorgeht. Bei Erklärung der folgenden Worte, welche manche sehr perverse Ausdeutungen erfahren haben **), müssen

---

*) Doch hat schon Theod. ῥῆμα durch ὑπόσχεσις τ. ἀγαθῶν erklärt.

**) Zweierlei verkehrte Auffassungen sind besonders zu erwähnen. Zuerst die Interpretation der alten Kirche, wo die rechtgläubigen Lehrer ebenso wie die Novatianer das παραπίπτειν von jeder Art der groben Sünde erklärten, um jedoch der Konsequenz jener Häretiker zu entgehen,

wir uns die parallele Stelle 10, 29. vergegenwärtigen. Danach ergiebt sich der einfache Sinn: Was das fleischliche Israel äußerlich that, wiederholen diese sich Verhärtenden innerlich. Indem sie sich nämlich von dem Gottessohne lossagen, stellen sie sich auf den Standpunkt der ungläubigen Juden, müssen die Kreuzigung Dessen billigen, der sich selbst Gott gleich stellte, sein Blut für *κοινόν* achten und hiermit innerlich die Frevelthat der Kreuzigung wiederholen. Bengel: qui efficaciam crucis Christi pridem exantlatae non credunt, vel iure cum a Iudaeis crucifixum putant, perinde faciunt, ac si Christum dicerent denuo esse crucifigendum; cf. Rom. 10, 6. 7. (welche Stelle in gewisser Hinsicht allerdings verglichen werden mag). Das *ἀνα* in *ἀνασταυροῦν* ist also nicht lokal zu fassen: hinauf ans Kreuz schlagen, so daß das comp. mit dem simpl. gleichbedeutend wäre, sondern temporal; das Part. läßt sich kausal fassen und durch quippe qui auflösen. *Υἱοὶ θεοῦ* absichtlich gewählt, ähnlich wie Apg. 3, 15. «den Fürsten des Lebens habt ihr getödtet.» Sehr verschieden ist *ἑαυτοῖς* aufgefaßt worden, am gewöhnlichsten als dat. incomm. Besser in diesem Zusammenhange: für sich im Gegensatze zu dem coram omnibus, also das Innerliche der That bezeichnend. Es wäre daher ein Dativ der Beziehung oder Richtung. Man könnte vergleichen Matth. 13, 14. *ἀναπληροῦται αὐτοῖς ἡ προφητεία* d. i. in Bezug auf sie.

V. 7. 8. Dieselbe Wahrheit bildlich ausgedrückt. Gött-

---

*ἀνακαινίζειν* ausschließlich von der Taufe verstanden, *ἀνασταυροῦντας κτλ.* aber so erklärten, das es auf die geistige Kreuzigung des alten Menschen gehe, insofern dieselbe durch die Taufe abgebildet werde, nach Röm. 6. Nach ihnen war daher der Sinn: Die lapsi können nicht noch einmal zur Taufe gelassen werden, so daß abermals die Kreuzigung Christi vermittelst der Taufe an ihnen dargestellt würde. So Chrys., Theod. Ambrosius de poenit. l. 2. c. 3., Theoph. Nicht viel weniger gezwungen ist die Deutung der reformirten Kirche, welche sich schon bei einigen Aelteren, wie bei Gerson, findet, auch in einem dem Photius zugeschriebenen Scholion des Oekum.: „sie können nicht auf eine solche Weise erneuet werden, daß Christus zum zweitenmal für sie stürbe, vgl. Hebr. 10, 26., so Calvin und Beza.

liches Gedeihen ruht auf dem Lande, welches Frucht bringt, die dem göttlichen Segen angemessen ist, Fluch auf dem, welches die Hoffnung täuscht. Zuvörderst ist zu bemerken, daß, wie dieß öfter im hebr. parallelismus verb. der Fall ist, auch hier die Bestimmung des ersten Gliedes ἡ πιοῦσα κτλ. zugleich im zweiten dazu zu denken ist. Sodann bemerke man, daß, wie vielleicht oben 5, 13. 14. und öfters in Gleichnissen (Matth. 5, 25. 7, 10. Luc. 11, 39.), die Worte des Gleichnisses mit Bezug auf die verglichene Sache gewählt sind, in welchen Fällen das Gleichniß in eine metaphorische Rede übergeht. Es entsprechen die Theile des Gleichnisses sich fast ganz genau. Auf beide Aecker strömt der Regen vom Himmel — schönes Bild für die göttlichen Gnadengaben (Jak. 1, 17. 5, 7.); der eine saugt ihn in sich und trägt Frucht, wie der Herr des Ackers sie will (Joh. 15, 8. 16. Matth. 21, 43.), der andere bringt Unkraut; jenen segnet Gott, so daß er grünt und blüht (1 Mos. 27, 27.), diesen verwirft, ja fast verflucht er ihn (1 Mos. 3, 17.), so daß er endlich abgebrannt wird. Die Erweiterung des Gedankens in dem letzten Gliede hat ihren Grund darin, daß der Vf., da er seine Leser im Auge hat, von denen er hofft, daß es so weit mit ihnen nicht kommen werde (vgl. V. 9. 10.), sich schonend ausdrücken will; vermöge dieser Rücksicht auf Personen wählt er aber auch einen solchen Ausdruck, welcher zugleich Bezeichnung der jenseitigen Strafe ist (Matth. 3, 10. 7, 19. 13, 30. Joh. 15, 6.). — V. 7. steht zuerst das Part. aor. πιοῦσα, dann praes. τίκτουσα, weil dieses zu jenem sich verhält, wie Folge zur Ursache. *Δι' οὓς* nicht statt δι' ὧν, der Verf. meint nicht die Bearbeiter des Ackers (Matth. 21, 33. 1 Kor. 3, 9.), sondern die Besitzer. *Καί* heißt nicht obenein, nämlich so daß die Bearbeitung zu dem Segen des Himmels hinzukommt, sondern läßt sich, wie 7, 26. wenn man dort mit Lachmann καὶ ἔπρεπεν liest, durch eben übersetzen, vgl. Hermann zu Viger S. 831. Zell ad Arist. Eth. I. 2. Gerade beim Relativ setzt Lukas es häufig, insofern dieses doch immer etwas neues hinzubringt Luc. 6, 13. 16. 10, 39. [1 Ptr. 2, 8.] An einigen Stellen bei Lukas ist es kaum übersetzbar. Der Fluch Gottes machte die Erde unfruchtbar 1 Mos. 3, 17., der Fluch

Christi machte den Feigenbaum, der keine Frucht hatte, für immer unfruchtbar Mark. 11, 21., Unfruchtbarkeit und göttlicher Fluch sind also Wechselbegriffe. *Ἧς* geht auf *γῆ*, vgl. *ὧν τὸ τέλος ἀπώλεια* Phil. 3, 19. *Εἰς καῦσιν* statt des Nom. *ἡ καῦσις* gesetzt, weil es eine aus dem A. T. geläufige Formel, vgl. LXX. Jes. 40, 16. 44, 15.

V. 9—12. Doch ist das Schlimmste bei den Lesern nicht zu befürchten, vielmehr soll diese ernste Mahnung nur zu größerem Eifer antreiben.

V. 9. Mit der milden Freundlichkeit, mit welcher Paulus überall, besonders im zweiten Briefe an die Korinther, seine strafende Rede mäßigt, geht auch unser Vf. hier und 10, 32. ff. von dem schneidendsten Ernst zu Aeußerungen des Vertrauens über. Wie Paulus in solchen Fällen, unmittelbar nach der schärfsten Rede, ein *ἀδελφοί, τεκνία* (Gal. 4, 12. 19.) folgen läßt, so hier der Vf. *ἀγαπητοί*. *Ἐχόμενον σωτηρίας* ist klassische Periphrasis des Adjektivbegriffs, daher treffend Böhme: haud insalutaria. Schon bei Herodot finden wir einen ähnlichen Gebrauch, *τὰ ἐχόμενά τινος* zur Umschreibung des genus einer Sache: *τὰ τῶν ὀνειράτων ἐχόμενα* I. c. 120. quae sunt de genere insomniorum, dann bei Plato, Lukian als Umschreibung des Adj. Der Vf. hat gerade hier diese Ausdrucksweise gewählt um der Parallele mit *κατάρας ἐγγύς* willen, weshalb die deutsche Uebersetzung auch das nahe beibehalten muß. Schulz: «was die Seligkeit zur Folge hat.»

V. 10. 11. Je stärker sich im Christen der Glaube und die Liebe erwiesen hat, desto mehr hat er sich in Christum hineingelebt, desto mehr ist also eine innere Unwahrscheinlichkeit des Abfalls vorhanden. Da nun auch dieß als eine göttliche Ordnung anzusehen ist, daß je mehr der Mensch dem Lichtreich sich hingiebt, desto stärker es ihn anzieht *), so gründet der Vf. seine gute Zuversicht auf Gott, und zwar nicht auf göttliche Gnade, sondern auf göttliche Gerechtigkeit, insofern in jenem Verhältnisse sich nicht bloß daß Moment der

*) Andererseits gilt dann aber auch, je stärker der Mensch angezogen worden vom Lichte, desto stärker, wenn er doch davon läßt, die Repulsivkraft, weshalb denn auch die lutherische Dogmatik mit vollem Rechte nur bei den Wiedergebornen das pecc. contra spiritum sanctum statuirt.

Erweisung der Liebe Gottes gegen Unwürdige darstellt, sondern zugleich die vergeltende Gerechtigkeit (Röm. 6, 16.). Auch in anderen Schriftstellen wird das den Frommen zu Theil werdende Heil als ein Ausfluß der vergeltenden Gerechtigkeit dargestellt 2 Thess. 1, 6. 7. 2 Tim. 4, 8. Die katholische Dogmatik gründet hierauf die Lehre von dem meritum condigni. Die ältere protestantische antwortete, es sei hier nicht von einer iustitia retributionis, sondern promissionis divinae die Rede, wie schon Ambrosiaster in Rom. 3.: iustitia Dei dicitur, quae est misericordia, quia de promissione originem habet, et cum promissum Dei redditur, iustitia Dei dicitur. So wäre *δίκαιος* hier gleich *πιστός*, vgl. 1 Joh. 1, 9. 1 Kor. 10. 13. 1 Petr. 4, 19. Die Form dieser Entgegnung ist vielleicht minder befriedigend. Man sage: Gott lohnt dem Frommen auch nach seiner Gerechtigkeit, nachdem er sich einmal in Christo zu ihm in ein solches Verhältniß gesetzt, wie es besteht. Dieß war es, was Calixt bewog, gegen den Terminus Verdienst, in einem gewissen, laxen Sinne genommen, sich nicht zu sträuben (adnott. ad conc. Trid. sess. 6. n. 18.). Muß doch die protestantische Dogmatik auch den Terminus Lohn aufnehmen, da er biblisch ist, und durch Gnadenlohn näher bestimmen. Verdienst im Sinne der katholischen Kirche liegt indeß in den angeführten Aussprüchen nicht, denn 1) giebt es von Seiten Gottes ein debitum praemiandi, so giebt es von Seiten des Menschen auch ein debitum praestandi, der Knecht aber hat kein Verdienst, 2) alle menschliche Leistung steht in gar keinem Verhältniß zu dem, was ungeleistet bleibt, 3) alle Kraft kommt von Gott.

*Τοῦ κόπου* vor *τῆς ἀγάπης* ist nach überwiegenden Autoritäten entschieden aus dem Text zu entfernen. Gehörte es in denselben, so hätten wir eine Reminiscenz an 1 Thess. 1, 3. (s. oben S. 27.), gerade die Aehnlichkeit unserer Stelle mit jener — V. 10. die *ἀγάπη*, V. 11. die *ἐλπίς* und am Anfange *τὸ ἔργον* ebenso kollektivisch wie 1 Thess. 1, 3. (auch Jak. 1, 4.) — hat Veranlassung gegeben *τοῦ κόπου* einzuschieben. Lassen wir es aus, so ist doch die Aehnlichkeit beider Stellen zu gering, um die Annahme einer Reminiscenz zu

begründen. Indeß läßt die Art wie der Vf. V. 11. fortfährt: «möchtet ihr nun auch in Bezug auf die ἐλπίς euch bewähren —» da wir auch sonst sehen, daß er die paulinische Trias kennt (s. oben S. 27.) — voraussetzen, daß er hier τὸ ἔργον als Bezeichnung des ἔργον πίστεως angesehen wissen will. Bei dieser Annahme bleibt auch die paulinische Reihenfolge in Aufführung dieser Trias, von der Paulus nur 1 Kor. 13, 13. aus begreiflichem Grunde abweicht.

Zu V. 11. vgl. noch die Anm. zu 3, 14.

V. 12. Das Ziel will durch Kampf erstrebt seyn; im Kampfe wird derjenige nicht träge, welcher immer das Ziel im Auge behält, und dieses geschieht durch die Hoffnung (V. 19. 20. 10, 23. 12, 1, 2, 4. ff. Röm. 8, 25.). Ueber μακροθυμία s. zu 6, 15.

V. 13—20. Wahrlich es geziemt uns eine unerschütterliche Hoffnung, wie die, welche Abraham auf die Verheißung 1 Mos. 22. gründete, da Gottes Wahrhaftigkeit an sich und obenein sein Eid uns diese Verheißung verbürgt.

V. 13—15. Wenn auch der Vf. V. 12., als er von den κληρονομοῦντες sprach, mehrere von den geschichtlichen Beispielen vor Augen hatte, die er Kap. 11. aufzählt — er setzt das Part. praes., weil er sich die Geschichte vergegenwärtigt (vgl. die schwankende Lesart Jak. 5, 11.) — so stellte sich ihm gewiß vor allen das Abrahams heraus, welcher ja vorzugsweise die πίστις und mit ihr die ὑπομονή bewährt hatte. Jak. 5, 11. führt als Hauptbeispiel der ὑπομείναντες Hiob an. Γάρ knüpft nicht genau an, es bezieht sich dem Sinne nach auf V. 14.: «denn Abraham hat eine solche μακροθυμία gezeigt, nachdem Gott ihm so feste Verheißungen gegeben hatte.» Eine genauere Entwickelung der ὑπομονή des Patriarchen giebt Röm. 4, 13 ff. Der göttliche Ausspruch ist aus 1 Mos. 22, 16. 17. genommen und nach dem Bedürfnisse des Vfs. so geändert, daß statt πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου hier σέ gesetzt wird — der Sache nach ist ja die Mehrung der Nachkommenschaft des Patriarchen eine Mehrung seiner selbst. Ἦ μήν ist Eidesformel, Lachmann hat nach bloß äußerer Autorität der codd. die sinnlose Lesart εἰ μήν aufgenommen, welche gewiß nur Schreibfehler ist. Die Art, wie hier und 7, 20. von der Würde des Eides gesprochen ist, dient

zum Beweise, daß wenigstens dieser apostol. Schriftsteller, gewiß aber auch das apostolische Zeitalter im Ganzen den Gebrauch des Eides nicht verwarf. Die Eide geschehen überall bei etwas, was dem Menschen heilig ist, was über ihm steht, wobei die Idee zu Grunde liegt, das man dieß Höhere verlieren will, ist es eine Gottheit, daß man ihren Schutz darangeben will, vergl. meinen Kommentar zur Bergpredigt S. 282. f. Die Konstruktion von ὀμνύναι mit κατά c. Gen. (Bezeichnung der Richtung, Bernhardy Syntax S. 238.), welche auch Matth. 26, 63., ist klassisch.

V. 16—18. Es kann befremden, daß der Eid, den Gott bei der dem Abraham gegebenen Verheißung schwur, als eine Stütze für den Glauben und die Hoffnung der Christen angeführt wird. Wer indeß erwogen hat, wie Paulus Röm. 4, 17. 18. und Gal. 3, 8. 16. die alttestamentliche Verheißung auslegt, dem kann nicht zweifelhaft seyn, daß unser Vf. hier derselben Auffassung folgt. Dem näheren Sinne nach bezog nämlich der Apostel jene Verheißung auf die große leibliche Nachkommenschaft des Patriarchen, dem tieferen Sinne nach aber auf die geistige Nachkommenschaft, deren Vater und antesignanus im Glauben Abraham ist. Vgl. die Abhandlung über Gal. 3, 16. in meinem litter. Anz. 1833. No. 31—34., welche ich hier der ersten Beilage als Anhang angefügt habe. Wenn nun auch unser Vf. den göttlichen Ausspruch so auffaßte, so diente derselbe auch den Christen zum Trost, welche die Erfüllung dieser εὐλογία in Christo zwar dem Anfange nach bereits empfangen hatten, die volle κληρονομία aber im Jenseits erwarteten. Oekum.: ἡμεῖς οἱ κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας, οἱ κατ' ἐπαγγελίαν σπέρμα ὄντες Ἀβραάμ — — οὐδὲν γὰρ ἦν ἕτερον καὶ τὰ τότε μεθ' ὅρκων ἐπαγγελλόμενα, ἢ ἡ μέλλουσα ἐλπὶς τῶν πιστῶν. — Ἐν ᾧ nicht mit der Vulg., Bengel, Böhme u. A. qua in re, wobei, vielmehr hat schon Luther richtig eingesehen, daß V. 17. mit V. 16. zusammenhängt; ἐν ᾧ ist kausal: weshalb, wie Schulz, de Wette. Es wird daher auch nicht V. 16. mit einem Punkte zu schließen seyn. In Anbequemung — will der Vf. sagen — an die Art, wie Menschen ihre Verträge festmachen, hat Gott zu der Gewißheit, welche an sich schon

in jedem seiner Worte liegt, die andere der eidlichen Betheurung hinzugefügt — das sind die δύο πράγματα. Ἐν οἷς wobei, quae cum adsint. Οἱ καταφυγόντες, Calvin: hoc verbo significat, non aliter Deo vere nos fidere, quam dum praesidiis omnibus aliis destituti ad solidam eius promissionem confugimus, et statuimus illic nobis unicum asylum. Witzig Bengel: confugimus — velut a naufragio, sequitur ἄγκυραν. Κρατῆσαι inf. der Absicht, unmittelbar mit dem Part. καταφυγόντες verbunden. Die ἐλπίς wird wie ein βωμός dargestellt, Eurip. Iph. in Aul. v. 911. Προκειμένη führt uns auf das Bild der Rennbahn und des Ziels (τέρμα) auf derselben, vgl. 12, 1. 2. und daher muß ἐλπίς objektiv gefaßt werden, vgl. ἐλπίς ἀποκειμένη ἐν οὐρανοῖς Kol. 1, 5. Tit. 2, 13. Das ἥν V. 19. bezieht sich indeß auf die subjektive Bedeutung desselben zurück; da der gehoffte Gegenstand vermittelst des Glaubens in der Seele ein gegenwärtiger ist (11, 1.), so hängt die objektive und subjektive Bedeutung genau zusammen, auch Röm. 8, 24. findet ein solcher Uebergang von der einen zur andern statt.

V. 19. 20. Ein doppeltes schönes Bild: 1) die Welt das Meer — der Geist das Fahrzeug — das selige Jenseits die ferne Küste — die im Glauben kräftige Hoffnung der Anker, welcher verhindert, daß das Fahrzeug nicht von den Wellen hin und her getrieben werde. 2) die Welt der Vorhof — der Menschengeist der Ungeweihte — das selige Jenseits das Heiligthum — Christus der Priester, welcher die Weihe ertheilt, daß die Ungeweihten durch ihn ins Heiligthum gelangen können. Das erste Bild auch 11, 13., wozu vgl. die Anm., dem zweiten liegt die herrliche Idee vom allgemeinen Priesterthum der Christen zu Grunde, vgl. die Kommentare zu 1 Petr. 2, 9. Der Ausdruck ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος weist auf die LXX. zurück, wo das hinter dem Vorhange liegende Allerheiligste so genannt wird, so in 3 Mos. 16, 2. 12. 15. vgl. 4 Mos. 18, 7. Bei Philo de vita Mosis l. 3. p. 667. findet sich ein Unterschied zwischen κάλυμμα und καταπέτασμα, indem nur das letztere den Vorhang des adytum bezeichnen soll, bei den alexandrinischen Ue-

bersetzern, bei Josephus und auch bei Philo selbst wird jedoch der Unterschied nicht festgehalten. Unser Vf. denkt indeß gewiß an den Zugang zum Allerheiligsten, denn daß Christus diesen eröffnet, darauf legt er anderwärts das Gewicht 9, 12. 10, 19. 20. Die letztere Stelle erklärt auch das ὑπὲρ ἡμῶν. Sachparallelen für den Begriff des πρόδρομος sind 2, 10. Apg. 3, 15., auch wohl 1 Kor. 15, 23. Ueber die ganze Vorstellung von dem Allerheiligsten im Himmel ist zu vergleichen die Auseinandersetzung zu 8, 1.

Nachdem der Vf. durch die Rüge und Ermahnung, die sich von Kap. 5, 11. an erstreckte, in den Lesern aufs Neue innige Anhänglichkeit an das in Christo dargebotene Heil erweckt hat, geht er nun am Schlusse des sechsten Kapitels dazu über, auseinander zu setzen, welchen reichen Gehalt das Wort habe, daß Christus Priester nach Art Melchisedeks sei.

---

## Siebentes Kapitel.

---

V. 1—3. Was in dem Typus von Melchisedek liege, inwiefern derselbe Repräsentant eines ewig bleibenden Priesterthums sei *).

V. 1—3. Der merkwürdige Psalmausspruch Ps. 110, 4. forderte dazu auf, aufzusuchen, worin das Priesteramt Christi dem des Melchisedek **) ähnlich sei. So wird der Vf. zu einer

---

*) Die Ausleger haben bei diesem Kapitel den Zusammenhang sehr mangelhaft angegeben. Es ist ihnen entgangen — nur Bengel macht, doch nicht hinlänglich, darauf aufmerksam, daß das Kapitel eigentlich eine Auslegung der Psalmworte 6, 20. enthält. V. 1—3. spricht dieselben noch einmal aus. V. 4—10 ist ein auf die Stelle der Genesis gegründeter Zwischengedanke, welcher dem neuen Hohenpriester die höchsten Prärogative vindicirt. V. 11—14. zeigt, was in dem *κατὰ τάξιν M.* liege. V. 15—17., was in dem *εἰς τὸν αἰῶνα*. V. 20—22., was die jenen Spruch einleitenden Psalmworte sagen. V. 23—25 hebt die Bedeutung des *μένειν* hervor.

**) Da auch Theologen bei Lesung dieses Namens den Ton auf die drittletzte Sylbe legen, indem man nach Analogie des Deutschen die letzten zwei kurzen Sylben für Ableitungssylben und die mittelste für den Stamm hält: **Melchísedek**, so sei bemerkt, daß im Hebräischen מַלְכִּי durch Makkef mit צֶדֶק verbunden, mithin **Melkizédek** zu lesen ist. Es ist derselbe Fehler, den man bei Aussprache der slavischen Worte Suwā-

typischen Ausdeutung jener wenigen Worte, in denen die Geschichte des räthselhaften Priesterköniges gedenkt (1 Mos. 14.), veranlaßt. Fremd und unerklärlich steht derselbe in der Geschichte da — ein Priester des wahren Gottes, desselben, den Abraham verehrte, in einer Zeit, wo das Heidenthum überall herrschte und Abraham von seiner ganzen heidnischen Familie Jos. 24, 2. der einzige war, welcher den Einen heiligen Gott Himmels und der Erden (1 Mos. 14, 19.) anbetete — ein Priester, der zugleich König, und zwar König an derselben Stätte, wo nachher der Mittelpunkt der Theokratie sich bildete, der als König gewiß auch über Unterthanen herrschte, die seinen Glauben theilten — ein Priester, dessen Segen Abraham mit solcher Unterordnung annimmt, daß er gleichwie ein Unterthan den Zehnten seiner Beute zu seinen Füßen niederlegt. Wie kam dieser Mann nach Kanaan? Aus welchem Geschlechte stammte er? Wer hat ihn im wahren Glauben unterrichtet? Wer hat ihm priesterliche Weihe gegeben, worin bestand dieselbe? Das alles sind Fragen, auf welche uns die Geschichte keine Antwort ertheilt, so daß denn Melchisedek würklich in der Geschichte wie ein Wesen höherer Art dasteht, und dieß ist

---

rof, Pultāwa begehrt. Im Griechischen steht der Akcent auf der letzten Sylbe. Meines Wissens sind noch keine Beobachtungen darüber angestellt worden, wie die Griechen bei Akcentuation ausländischer Worte verfuhren. Als Regel kann man annehmen, daß die, welche sich auf einen Konsonant endigen, auf der letzten Sylbe akcentuirt wurden, so z. B. die persischen Monatsnamen bei Burton: Ἀπάν, Ἀρῶς, Αὐφαντάρ u. s. w., in der persischen Stelle des Pseudartaban in Aristophanes Acharnern V. 100. ἰαρταμάν, während eben dort πισόναστρα, vgl. auch ναβαισατρεῦ in den Aves v. 1624., welches illyrisch seyn soll. Diese Regel leidet jedoch mannichfache Ausnahmen, auch in der LXX. und im N. T., vgl. Winer S. 51. Sollte nicht die Setzung des Akcents auf die letzte Sylbe der ausländischen, namentlich längeren Wörter denselben Grund haben wie bei den griechischen Interjektionen, welche ebenfalls die letzte Sylbe akcentuiren, wie ὀτοτοτοτοτοῖ? Die ausländischen Worte erschienen als inartikulirte Töne, wo dann der Tonfall natürlicherweise auf die letzte Sylbe rückt, wie auch bei uns in der Aussprache fremder, namentlich längerer Wörter. Auch im Italienischen haben die hebräischen Wörter den Akcent auf der letzten Sylbe behalten und den harten Konsonant noch durch ein angehängtes e oder o gemildert: Giuseppe, Gerusalemme, Satanasso.

die erste typische Bedeutsamkeit, welche der Vf. hervorhebt. Die andere liegt darin, daß er nach der Geschichte als hoch über Abraham stehend erscheint; insofern nun der levitische Stamm auf Abraham als seinen Stammvater und sein Haupt hinblickt, erscheint die Würde des Melchisedek als eine hoch über die levitische erhabene. Beiläufig, ohne dieß jedoch weiter zu verfolgen, macht der Vf. auch noch auf die Bedeutsamkeit der Namen Melchisedek und Jerusalem aufmerksam, denn im eigentlichen Sinne ist ja Christus König der Gerechtigkeit und des Friedens. Ueberhaupt beabsichtigt er gar nicht, alle typischen Momente hervorzuheben, sondern nur die für diesen Zweck wichtigen, sonst hätte er wohl nicht unterlassen, jenes Brot und Wein, welche Melchisedek heraustrug, auf die Elemente des Abendmahls zu beziehen, wie dieß von den Kirchenvätern herab bis auf Stolberg geschehen ist.

Bei dem räthselhaften Charakter, den Melchisedek schon in der alttestamentlichen Geschichte hat, kann es nicht Wunder nehmen, wenn bereits jüdische Erklärer unter dieser Person irgend etwas Geheimnißvolles verborgen glaubten. Nach der gangbaren Ansicht derselben war Melchisedek der frömmste unter Noah's Söhnen, Sem. Diese Meinung hatte Hieronymus von seinem jüdischen Lehrer empfangen, die Stellen jüdischer Schriftsteller (schon der Targum Jonathan gehört hieher) hat Bochart gesammelt Phaleg l. 2. c. 1., nach Epiphanius war dieß die Ansicht der Samaritaner; auch christliche Ausleger, unter ihnen Luther, haben sich ihr angeschlossen. Er wird aber auch in einer Stelle des Sohar (Lech lecha f. 60. col. 237. ed. Sulzb.) als Typus des Königs des wahren Friedens behandelt. Noch mehr mußte, vermöge dessen, was hier der Hebräerbrief sagt, die Person des Melchisedek den Christen als mysteriös erscheinen. Als häretische Ansichten werden die der Melchisedekianer, welche den Mann für die Erscheinung einer göttlichen *δύναμις* ausgaben (Apg. 8, 10.) und die der Hierakiten, welche ihn für eine Erscheinung des *πνεῦμα ἅγιον* halten, angeführt, aber auch in der Kirche selbst gab es solche, welche, wie Epiphanius haer. 55. sagt: *νομίζουσι φύσει τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἰδέᾳ ἀνθρώπου τότε τῷ Ἀβραὰμ πεφῆναι.* Andere, wie Chrys.

angiebt, hielten ihn für mehr als Christus, Origenes und Didymus denken an einen Engel. Auffallend ist, daß die erstere Meinung, Melchisedek sei eine vorübergehende ἐνσάρκωσις des Gottessohns gewesen, auch unter den gelehrtesten katholischen und protestantischen Erklärern Vertheidiger gefunden hat: Peter Molinäus, Cunäus, Dutrein, Hottinger, Benj. Starke (in den annott. sel.), Petersen. Gegen diesen krassen Irrthum hat sich schon Epiphanius mit Recht auf das ἀφωμοιωμένος in V. 3. berufen. Die Mehrzahl der Kirchenväter, Chrys., Theod., August., Hieron. sind einer gesunden und richtigen Ansicht zugethan, vgl. Hieron. ep. ad. Evangelum. In neuester Zeit ist indeß in jenen älteren Weg wieder eingelenkt worden. Nach Schulz und Böhme nämlich soll der Verf. wenigstens in der Meinung gestanden haben, aus der Art, wie das A. T. von Melchisedek spreche, folge, daß er ewig als Priester lebe.*) Und in der That könnte das μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ dafür zu sprechen scheinen. Auch haben Mehrere im Gefühl dieser Schwierigkeit als Subjekt des ζῇ Christum angenommen, so Cappellus, Dan. Heinse, Peirce, Storr. Andere, wie Heinrichs, haben den von Glassius und Bauer (in s. philol. Thucydideo-Paulina p. 105., wo er auch unsere Stelle anführt) aufgestellten irrationellen Kanon einer Hypallage des Particips hier angewendet, so daß ἀφωμοιωμένος μένει statt ἀφωμοιώθη μένων stehen soll **). Läßt wohl aber zunächst die Sache an sich es zu, daß dem Vf. diese Meinung aufgebürdet werde? Hat der Vf. würklich aus der Stelle der Genesis geschlossen, Melchisedek sei ewig a parte post, so hat er auch die Ewigkeit desselben a parte ante daraus schließen müssen und in dem μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν ἔχων ausspre-

*) Zwar sagt Böhme: non tam de immortalitate personae simpliciter quam sacerdotii potius hic sermo est, indeß kann ja das Priesterthum nur bestehn unter Voraussetzung der Ewigkeit der Person.

**) Nach diesem Kanon einer participialischen Hypallage, nach welchem viele Stellen des N. T. verkehrt erklärt worden, hat z. B. Bauer Hebr. 1, 3. 4. als die richtige Struktur angegeben καθίσας ἐν ὑψηλοῖς ἐγένετο κρείττων, und selbst Abresch verwandelt Hebr. 2, 14. ἐν ᾧ πέπονθεν πειρασθεὶς in ἐπειράσθη πεπονθώς.

chen wollen. Wer wird aber glauben können, ein christlicher Apostel habe dem Melchisedek ebenso wie dem eingebornen Sohn Gottes Ewigkeit zugeschrieben? Ferner, ist Melchisedek ewig Priester wie Christus, so ist er auch ewig Priester neben ihm und Christus ist nicht mehr der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen (1 Tim. 2, 5.). So wäre denn also eine Meinung, wie die behauptete, mit dem christlichen Glauben ganz unvereinbar gewesen. Die Worte des Verss. sprechen aber auch selbst gegen eine solche Aufbürdung. Schon die Art, wie V. 3. *μήτε ἀρχὴν κτλ.* nach *ἀγενεαλόγητος* epexegetisch steht, zeigt, in welchem Sinne allein der Vf. von Melchisedek die Ewigkeit prädicire, noch deutlicher geht dieß aus dem Gegensatze hervor *ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ.* Nicht daß er dem Gottessohne *ὅμοιος* sei, sagt der Vf., sondern daß er ihm gleich gemacht worden (in der Darstellung der Geschichte, vgl. die Anm. zu d. St.). So muß denn also gewiß der positive Satz *μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ* in demselben Sinne genommen werden, wie der negative *μήτε ζωῆς τέλος ἔχων.* Der Grund aber, warum der Vf. sich gerade so ausdrückt, liegt darin, daß er nachher Christum vermöge seiner *δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου* über die levitischen Priester erheben wollte V. 16. Um nun die typische Parallele schärfer heraustreten zu lassen, sagt er nicht — was er eigentlich meinte — *ὁ ἀφωμοιωμένος τῷ ζῶντι εἰς τὸ διηνεκές,* sondern geradezu *μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ* *).

Wir berühren noch das Wichtigste aus der sehr zahlreichen Litteratur über diesen Gegenstand, vergl. die bei Wolf Curae ad h. l. und Lilienthal bibl. Archivarius S. 712. angeführten Schriften. Das Historische über Melchisedek findet sich in dem auch in unserer Zeit noch sehr brauchbaren gelehr-

*) Wir stimmen daher ganz Kuinöl bei, welcher nach Limborch's Vorgange bemerkt: observandum est, scriptorem sacrum non hoc velle, omnia, quae Melchisedeco cum Christo communia dicit, secundum litteram praecise esse similia, sed certo quodam modo loquendi: ac proinde de Melchisedeco quaedam dicere, quae de illo non alio sensu dicuntur, nisi quatenus Christo assimilatur, quaeque absolute de Melchisedeco dici non possunt: ac proinde quod ait v. 9. *ὡς ἔπος εἰπεῖν*, idem etiam aliis, quae v. 3. de Melchisedeco ait, applicandum.

ten Werke von Heidegger historia patriarcharum II, exerc. II., womit zu verbinden historia critica Melchisedeci von Borges, Bern 1706.; die Angabe der verschiedenen Ansichten über ihn findet sich bei Fabricius cod. Pseudep. V. T. II. p. 329. f., III. p. 72., Suicer Thes. s. h. v.; im dogmatisch-historischer Beziehung vgl. Pererius Comm. in Gen. 14., die Dissert. von Körber und Rein im Nov. Thes. Amstel. T. II, Deyling Obss. sacrae T. II. p. 73 ff., Stolberg über die einzelnen Verehrer des wahren Gottes, in den Betrachtungen über die h. Schrift, Hamb. 1819. II. S. 248. ff.

V. 1—3. Es frägt sich zunächst, wie die Sätze bis zum Schlusse von V. 3. anzuordnen seien. Nach Storr sind die Worte *βασιλεὺς Σαλήμ* bis *Ἀβραάμ* parenthetisch, und das Prädikat zu *ὁ Μελχισεδὲκ* ist *βασιλεὺς δικαιοσύνης* (*ἐστί*). Nach Luther, Calvin, Beza und den meisten Früheren, denen sich auch noch Schulz anschließt, wird zu *Μελχισεδὲκ* das Verbum *ἦν* ergänzt, so daß mit *ὁ συναντήσας* ein neuer Satz anfinge: «Dieser Melchisedek war König von Salem — er kam dem Abraham entgegen.» Man muß sich wundern, daß Schulz, welcher sonst so getreu den Periodenbau des Briefes festzuhalten sucht, sich hier der kommatischen Weise von Seiler anschließt und wie Dieser selbst das *γάρ* vernachlässigt. Eben dieses *γάρ* kann schon darauf führen, als das zu dem Subjekt *Μελχισεδέκ* gehörige Verbum *μένει* anzusehn. Der Vf. will das *ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα* begründen, und fährt daher fort: *οὗτος γὰρ — — μένει ἀρχιερεὺς εἰς τὸ διηνεκές*. Eben dies, die Ewigkeit der Priesterwürde des Melchisedek ist das Hauptthema dieses Kapitels, vgl. V. 8. 16, 24. Für diese Konstruktion des Satzes spricht auch das in der Form der Apposition sich anschließende Particip *ὁ συναντήσας*. *) — Im alttestam. Text 1 Mos. 14, 17. wird das Entgegenkommen von dem Könige Sodoms erwähnt, von Melchisedek nur das Herausbringen von Brot und

*) Wirft man Apg. 10, 1. das *ἦν* aus dem Texte, wie Lachmann thut und wie sich dies auch in der That empfiehlt, und verschmäht man V. 3. vor *εἶδεν* die Hülfe des *οὗτος*, so erhält man eine ebenso lange parenthetische Reihe von Appositionen wie hier.

Wein, da indeß der Sache nach mit dem Letzteren auch das Erstere verbunden ist, so kann die Uebertragung desselben auf Melchisedek nicht auffallen. — Auffallender ist es, daß der Vf. den Umstand, daß Melchisedek Priester Salems ist, nicht auf andere Weise typisch benutzt hat. Er konnte entweder daran nachweisen, daß Melchisedek auch König Jerusalems gewesen, oder daß er König der irdischen, wie Christus König der ewigen Gottesstadt gewesen (12, 22.). Er zieht indeß die etymologisch-typische Benutzung vor, nach welcher Melchisedek ein Abbild des Königs der wahren Gerechtigkeit (1, 9. Mal. 4, 2. Jerem. 33, 15. 16. 1 Kor. 1, 30.) und des wahren Friedens (Jes. 9, 6. Luc. 2, 14. Kol. 1, 20. Röm. 5, 1.) ist. — Ἀπάτωρ und ἀμήτωρ hat seine Erklärung in dem folgenden ἀγενεαλόγητος, vgl. V. 6., und bezeichnet den, dessen Stammtafel nicht gekannt wird, während doch ein Priester im levitischen Sinne der Nachweisung seiner Abstammung auf keine Weise entbehren konnte. So wie wir bei dem folgenden: «der keinen Anfang der Tage und kein Lebensende hat» hinzudenken müssen «in der Geschichte», so auch hier. So konnte der Verf. in diesem Zusammenhange die Worte gebrauchen, auch wenn ihm kein besonderer Sprachgebrauch dabei zu Hülfe kam. Um so weniger war indeß der Gebrauch bei ihm mißverständlich, da im Griechischen ἀπάτωρ und ἀμήτωρ von denen gebraucht wurde, deren Vater und Mutter unbekannt oder die von geringem Herkommen waren, σκότιοι; noch bekannter ist dieser Gebrauch im Lateinischen und auch im Arabischen, Horaz Serm. 1, 6, 10.: multos saepe viros, nullis maioribus ortos, et vixisse probos, amplis et honoribus auctos. Livius 4, 3.: Servium Tullium, captiva Corniculana natum, patre nullo, matre serva.... Vgl. Wetstein zu d. St. In demselben Sinne nennt Philo die Sarah, deren Mutter nicht in der Schrift erwähnt wird, ἀμήτωρ, de temul. p. 248., quis rer. div. haer. p. 489. Aber auch bei den Rabbinen ist dieser Terminus bekannt. So heißt es in Bereschith Rabba sect. 18. f. 18, 2. von den Heiden: אין אב לגוי «der Heide hat keinen Vater», weil er keinen jüdischen Stammbaum hat. — Bei den Worten μήτε ἀρχὴν κτλ. frägt es sich, ob dieselben auf die Person des Mel-

chisedek sich beziehen, oder, wie von Camero, Limborch, Chr. Schmid, Kuinöl angenommen worden, auf das priesterliche Amt. Insofern nämlich nicht berichtet wird, wann Melchisedek sein Priesteramt angetreten oder niedergelegt, kann er Typus Christi seyn, von dem dasselbe gilt. Jene Interpreten berufen sich überdies darauf, daß ἡμέραι auch de tempore stehe, quo quis munere aliquo perfungitur, Luc. I, 5. Matth. 11, 12. Jer. 1, 2. Diese Bemerkung ist nun freilich nicht probehaltig, da in den angeführten Stellen ἡμέραι nur insofern die Zeit der Amtsverrichtung bezeichnet, als diese zusammenfällt mit der Lebenszeit; dagegen kann man darauf Gewicht legen, daß der Psalm doch nur die Ewigkeit des Priesteramts hervorhebt. Allein wir müssen hier die Aufmerksamkeit auf das richten, was der Vf. von Christo sagt; diesem vindicirt er die ewige Priesterwürde, eben weil er der Person nach ewig ist V. 16. und V. 25. πάντοτε ζῶν. Dazu kommt 1) daß τέλος ζωῆς doch nicht wohl bloß das Ende des Priesterlebens bezeichnen kann, und 2) daß μαρτυρούμενος ὅτι ζῇ auch nicht bloß auf die fortwährende Funktion als Priester bezogen werden kann. So stimmen wir denn also der gewöhnlichen Annahme bei, nach welcher diese Worte den Melchisedek als Typus der ewigen Existenz Christi bezeichnen. Schon Chrys. erklärt diese ganze Stelle sehr vernünftig und sagt unter andern: πῶς μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν, μήτε ζωῆς τέλος ἔχων; πῶς; τῷ μὴ ἐμφέρεσθαι τῇ γραφῇ — — ἰδοὺ τὸ ἄναρχον, ἰδοὺ τὸ ἀτελεύτητον· ὥσπερ τούτου οὐκ ἴσμεν οὔτε ἀρχὴν ἡμερῶν, οὔτε ζωῆς τέλος, διὰ τὸ μὴ γεγράφθαι· οὕτως οὐκ ἴσμεν οὐδὲ τοῦ Ἰησοῦ, οὐ διὰ τὸ μὴ γεγράφθαι ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ εἶναι. Oekum. sagt zu μένει εἰς τὸ διηνεκές: τούτῳ τῷ τρόπῳ δέξαι τὸ διανεκὲς ᾧ καὶ τὰ ἄλλα. ὅτι, φησὶν, ὅσον ἧκεν εἰς ἡμᾶς τοὺς ἀγνοοῦντας, πότε τελευτήσας ἀπέθετο τὴν ἱερωσύνην, εἰς τὸ διηνεκές ἐστιν ἱερεύς. Nichts anderes sagt nun auch der positive Gegensatz aus — denn diesen bezeichnet das δέ — vergl. oben S. 265. Melchisedek ist als gleich dem Sohne Gottes dargestellt. Calvin: assimilatus, quoad ferebat significandi ratio .... lineamenta Christi in eo conspicimus; vivi hominis effigies

in tabula cerni potest, et tamen procul distat homo a sua pictura. Man kann sich darauf berufen, daß auch im syrischen kirchlichen Sprachgebrauche die vom Verbum ܛܦܣ entlehnten Substantiven den **Typus** bezeichnen, so ܛܘܦܣܐ, ܛܘܦܣܘܬܐ, und das Verb. ܛܦܣ selbst heißt: typice repraesentare, s. **Wisemann** Horae Syriac. T. I. p. 19. Gerade unsere Stelle ist berücksichtigt in einer Stelle des Jakob von Edessa (**Ephraim** Syr. Opp. T. I. p. 173.), wo Melchisedek genannt wird ܛܘܦܣܐ ܘܕܡܘܬܐ ܕܡܫܝܚܐ d. i. «Typus und Gleichniß des Messias.» — **Theodoret** macht zu dem *μένει εἰς τὸν αἰῶνα* die Bemerkung: *ὁ εἰς ἕτερον τοῦτον παραπέμπων τὸν κλῆρον, δοκεῖ πως ἀφαιρεῖσθαι τὴν ἀξίαν ἄλλου τὴν ἐνέργειαν ἔχοντος.*

V. 4—10. Wie hoch Melchisedek nach der Geschichte über dem levitischen Priesterthume stehe. Wenn nämlich die Laien den Leviten den Zehnten geben, und hier der Vater aller Leviten dem geheimnißvollen Priesterkönige, so wird demselben hierdurch ein Priesterthum in erhöhter Potenz zugesprochen.

V. 4. Man bemerke, wie die sorgfältige Wortstellung zur Hebung des Gedankens dient. Eben so sehr um der Euphonie als um des Gedankens willen wählt der Vf. statt des von Abraham gewöhnlich gebrauchten *ὁ πατήρ* das volltönende *ὁ πατριάρχης*. Die Redner lieben am Schlusse der Sätze den dritten Päon oder den Jonicus a minore.

V. 5. 6. Die Leviten empfangen den Zehnten von ihren **Brüdern**, den Abrahamiden; Melchisedek empfängt, ohne ein Abrahamide zu seyn, von Abraham selbst den Zehnten und **segnet** den, welcher durch die von Gott empfangene Verheißung über allen menschlichen Segen erhaben schien. Der Segen ist hier nicht als würkungsloses Wünschen zu fassen, sondern zugleich als seinen Inhalt würkend, wie der Segen der Patriarchen über ihre Kinder.

V. 7. 8. Einerseits zeigt der Segen die höhere Würde des Melchisedek, andererseits der Zehnten; den letztern Gedanken spricht aber der Vf. so aus, daß er das typische Moment bei Melchisedek hervorhebt, s. oben S. 266.

V. 9. 10. Dies ist der Ausspruch, welchen neuere Kritiker und Interpreten am wenigsten unserm Vf. vergeben konnten, in welchem sich das ingenium rabbinicum am meisten

zu erkennen geben soll (s. Eichhorn oben S. 63.). Diese Behauptung leuchtet nicht ein. Weit eher ließe sich dies, wie uns scheint, in Bezug auf das V. 1—3. und in Bezug auf die Argumentation Kap. 4. sagen. Gesetzt, daß ein Nachkomme Luthers, wie dies ja bei einer in Böhmen lebenden Seitenlinie würklich der Fall gewesen ist, in die römische Kirche zurückträte und den Pantoffel des römischen Papstes küßte, würden wir nicht sagen, Luther selbst habe nun doch in seinen Nachkommen dem Papste huldigen müssen? Nur in der Form, nicht der Sache nach ist unsere Stelle von diesem Beispiele verschieden. Entgegnet man, jene Ausdrucksweise sei doch nur eine uneigentliche, wohl — das giebt auch unser Vf. durch die Formel *ὡς ἔπος εἰπεῖν* zu erkennen. Nimmt man aber an der sinnlichen Vorstellung von der Fortpflanzung Anstoß, welche in dem *ἐν τῇ ὀσφύϊ* zu liegen scheint, so ist zu erwiedern: Wer nöthigt denn auch hierbei an das Löwenhoek'sche Einschachtelungssystem zu denken? Wir würden nach gegenwärtigem Sprachgebrauch sagen: das Menschengeschlecht lag der Potenz nach in Adam, Theodoret gebraucht den Ausdruck: *ἔτι τοίνυν ἐν ἑαυτῷ εἶχε τῆς παιδοποιΐας τὰς ἀφορμάς* — ist dies wesentlich verschieden von *ἐν τῇ ὀσφύϊ εἶναι*? Wer denkt beim Gebrauch dieser letztern Formel positiv an das Löwenhoek'sche System? Für den Israeliten war jene Ausdrucksweise durch die Phrase *ἐξέρχεσθαι ἐκ τῆς ὀσφύος* ganz nahe gelegt. Nicht einmal auf die positive Ansicht vom Traducianismus kann man aus jener Formel schließen, dagegen scheint auch schon 12, 9. zu sprechen; bekanntlich hat sich ja aber nicht einmal Augustin, dessen Formel peccare in lumbis Adami doch ganz darauf schließen ließe, zum Traducianismus bekannt. Er suchte einen sinnlich anschaulichen Ausdruck für den anderwärts von ihm gebrauchten Satz: omnes fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus (de civ. Dei l. 13. c. 14.), und es bot sich ihm das esse in lumbis Adami dar. — Uebrigens gehört hieher die Bemerkung, daß, während die moderne Weltansicht je mehr und mehr die Individuen eines Stammes und Volkes isolirt — die Grundverirrung neuerer Systeme — die ältere gewohnt ist, Völker und Stämme als

Eine Person zu fassen, so in der griechischen Tragödie, Plutarch de sacra Num. vind., Wolf ad Dem. adv. Lept. p. 466. Heubner zu Reinhards Plan Jesu S. 466. So ja besonders auch in der alttestamentlichen Weissagung, vgl. das in der ersten Beilage über 2 Sam. 7. Bemerkte. Allerdings hat das Individuum sein individuelles Recht, denn mit jedwedem tritt ein Neues in die Welt ein, aber nicht bloß ein Neues, jedes Individuum hat auch aus dem Borne seines Stammes und Geschlechtes geschöpft.

Nur die Formel *ὡς ἔπος εἰπεῖν* bedarf noch einer genauern Bestimmung, die wir aus den älten Rhetoren entnehmen. Quinctilian Instit. or. 8, 3.: si quid periculosius finxisse videmur, quibusdam remediis praemuniendum est: ut ita dicam, si licet dicere, quodammodo. Longin de sublim. 32, 3.: *διόπερ ὁ μὲν Ἀριστοτέλης καὶ ὁ Θεόφραστος μειλίγματά φασί τινα τῶν θρασειῶν εἶναι ταῦτα μεταφορῶν, τὰ· ὡςπερεὶ φάναι, καὶ· οἱονεὶ, καὶ· εἰ χρὴ τοῦτον εἰπεῖν τὸν τρόπον, καὶ εἰ δεῖ παρακινδυνευτικώτερον λέξαι. ἡ γὰρ ἀποτίμησίς φασιν ἰᾶται τὰ τολμηρά.* Beispiele bei Wetstein, Kypke, Carpzov, Abresch.

V. 11—14. Auslegung des *κατὰ τ. τάξιν Μελχισεδέκ.*

V. 11. Es beginnt die Auslegung und Anwendung der Weissagung. Zuerst wird das *κατὰ τ. τάξιν Μ.* erwogen. Das Unvollkommene der levitischen Priesterordnung wird schlagend schon dadurch erwiesen, daß der messianische Priester einer andern *τάξις* angehört. — *Ἦν* ist nicht mit der Vulg. erat zu übersetzen, sondern wie schon Luther dies ausdrückt: fuisset, das Imp. wie Joh. 11, 21. 32. im Konditionalsatz statt des Aor. *Ἦν* und *ἔφην*, da ursprünglich Aor. II. und Imp. identisch, öfter aoristisch, Hermann de emend. rat. gr. p. 244. Daß sich der Verf. in die Vergangenheit versetzt, zeigt das Plusquamp. *νενομοθέτητο*, nach attischem Sprachgebrauche ohne das Augment *ἐ*, und dies ist im N. T. das Gewöhnliche, Winer S. 67. — *Ἱερωσύνη* von *ἱερατεία* V. 5. nicht verschieden, außer unserem Briefe (V. 12. 14. 24.) zwar sonst nicht im N. T., aber in den LXX. —

ʼΕπί wobei, worauf, auch von den Bedingungen 9, 17. 1 Kor. 9, 10. — ʼΑνίστασθαι medial, schon die Vulg. surgere — gleichsam wider Erwarten, vgl. παραγίνεσθαι 9, 11. — ʽΈτερος hier u. V. 16. wohl absichtlich statt ἄλλος, da dieses nur alius, jenes zugleich diversus. — Der Satz καὶ οὐ durch ein Zeugma, das aus Breviloquenz hervorgegangen, mit τίς ἔτι χρεία verbunden (vgl. 1 Tim. 4, 3.); da dem Vf. der Sinn des Satzes in der oratio directa vorschwebte, setzt er οὐ, während man μή erwarten sollte, welches auch ein cod. bei Matthäi hat.

V. 12. Jede einzelne ἐντολή (V. 16.) ist so wesentlich mit dem ganzen νόμος verbunden, zumal diese vom Priesterthume, daß jene Abrogation dieser einzelnen ἐντολή schon deutlich darauf hinweist, daß eine ganz neue und verschiedene οἰκονομία eingeführt werden soll. Eben darauf ließen auch andere weissagende Aussprüche schließen, wie denn nach Zach. 6. die königliche und priesterliche Krone auf dem Haupte des Mannes Zemach sich vereinigen sollen, insbesondere daß nach Jes. 66, 22. der Herr in der letzten Zeit sich auch aus den Heiden seine Priester wählen wird, welche letztere Stelle neuerlich von Hitzig ganz gewaltsam erklärt worden, und zwar gerade um diese Idee hinwegzubringen.

V. 13. 14. Allgemein bekannt ist es (πρόδηλον — wo das πρό nicht temporal, sondern lokal) unter den Christen, daß Christus ist «der Löwe aus dem Stamme Juda» Offenb. 5, 5., wie denn auch unter den Juden der Messias aus diesem Stamme erwartet wurde, theils nach 1 Mos. 49, 10., theils insofern er Davidischer Sproß seyn sollte. Der Terminus ἀνατέλλω ist absichtlich gewählt, theils als ein feierlicher, theils weil צֶמַח, von den LXX. ἀνατολή übersetzt, terminus solennis für den Messias geworden war.

V. 15—17. Auslegung des εἰς τ. αἰῶνα.

V. 15—17. Daß mit jenem Worte der Weissagung auf eine der ganzen Beschaffenheit nach verschiedene Dekonomie hingedeutet wurde, tritt noch deutlicher hervor, wenn wir sehen, daß dieser andere Priester nicht gemäß einer Satzung, sondern gemäß innerer Lebenskraft gewählt ist, mithin auch nicht äußerlich und wegen fleischlichen Vorrechts.

Das Psalmwort ernennt ihn nämlich auf ewig zum Priester. *Εἰς τ. αἰῶνα* in dem Citat V. 17. ist daher unterstrichen zu denken. *Κατὰ τὴν ὁμοιότητα* scheint hier, wo die Worte des Psalms ausgelegt werden, das *κατὰ τὴν τάξιν* auszudrücken; darum haben wir oben zu 5, 6. vorgezogen, *τάξις* nicht in der Bedeutung Priesterordnung zu nehmen; wir geben indeß zu, daß sich hierüber streiten läßt, man kann mit Bengel sagen: similitudo includit *τάξιν*. — *Σαρκικός* vereint hier wie sonst (Röm. 2, 28. Gal. 6, 12., wozu vgl. Usteri, Phil. 3, 3. Eph. 2, 11.) den Begriff des Fleischlichen und Aeußerlichen, da eben das Fleisch das Aeußerliche, der Geist das Innerliche ist, vgl. 9, 10. 13. Fleischlich war jene *ἐντολή* (die einzelne Verordnung über die Descendenz der Priester), weil sie eine bestimmte fleischliche Abstammung verlangte. Statt *σαρκικός* haben Griesbach, Lachmann *σαρκινός* aufgenommen, diese Form ist auch nach den Autoritäten in Röm. 7, 14. 1 Kor. 3, 1. aufzunehmen. Hier hat das Wort keine Schwierigkeit, da hier auf Fleisch im eigentlichen Sinne Bezug genommen ist; wir müssen indeß zufolge der andern angeführten Stellen annehmen, daß *σαρκινός* von den neutest. Schriftstellern gleichbedeutend mit *σαρκικός* gebraucht wurde, wie dieß auch bei den patres der Fall ist, so bei Klemens Alex. quis dives salvus c. 18. Es ging mit den Formen auf *ικος* und auf *ινος* wie im Deutschen mit den zum Theil entsprechenden auf ig und icht. Viele unserer Schriftsteller gebrauchen milchig und milchicht, kupfrig und kupfricht troß Adelung gleichbedeutend, vergl. *γαλακτινός* und *γαλακτικός* bei Passow, *ἀνθρώπινος*, *ἀνθρωπικός* u. a., s. d. Auseinandersetzung bei Fritzsche zu Röm. 7, 14. — Den Gegensatz zu *σαρκικός* oder *σαρκινός* bildet *δύναμις*, so z. B. bei Eusebius hist. eccl. 5. 1.: *διὰ τὴν ἀγάπην, τὴν ἐν δυνάμει δεικνυμένην, καὶ μὴ ἐν εἴδει καυχωμένην*, vergl. den Gegensatz zwischen *λόγος* und *δύναμις* 1 Kor. 4, 19., *μόρφωσις* und *δύναμις* 2 Tim. 3, 5. Christus hat die Kraft, den Tod zu überwinden und ewig zu leben, s. zu 2, 14. oben S. 171., vgl. *πάντοτε ζῶν*. Eine Vermittelung, welche durch den Tod unterbrochen werden konnte — wenn z. B. der Stamm Aarons ausgestorben wäre — konn

te die wesentliche nicht seyn. Der rechte Vermittler ist der ewig Lebende. Man kann einwenden, daß das Mittleramt doch dann aufhört, wenn das göttliche Leben vollkommen in die Erlösten übergegangen, wenn alle Feinde überwunden seyn werden 10, 13. 1 Kor. 15, 25—28. Die Antwort dürfte seyn: Bis zu jenem letzten Ende hat der Vf. hier und V. 25. nicht den Gedanken verfolgt, er denkt nur bis dahin, wo der Herr, nach 2 Tim. 4, 18., wird von allem Uebel erlöst und zu seinem ewigen Reiche ausgeholfen haben, das ist *σώζειν εἰς τὸ παντελές* V. 25. *). Indeß läßt sich ja auch sagen, daß das Priesterthum insofern ein ewiges ist und die Vermittelung eine ewige, als auch nach der von Paulus bezeichneten Periode die Erlösten ihr neues Leben als ein durch Christum vermitteltes besitzen werden. Der Terminus *δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου*, von Christo gebraucht, hat eine Parallele an dem *πνεῦμα αἰώνιον* 9, 14.

V. 18. 19. Warum der Psalmausspruch das levitische Priesterthum aufhebe.

V. 18. 19. Grund, warum jene Oekonomie verändert werden mußte — weil sie keine Vollendung bewürken konnte. Worin besteht diese Vollendung, welcher wir durch die neue Oekonomie theilhaft werden? Sie giebt vollkommene Zuversicht (10, 2. 10. 14. 22.), und zwar heißt diese Zuversicht hier nicht *πίστις*, sondern *ἐλπίς*, weil nicht bloß von der Zuversicht die Rede ist, mit welcher der Gläubige diesseits dem Throne der Gottheit naht (4, 16. 10, 22. Röm. 5, 2.), sondern vorzugsweise von der, vermöge deren er jenseits in die Gottesgemeinschaft kommen wird (*σκιὰν ἔχων τ. μελλόντων ἀγαθῶν ὁ νόμος* vgl. 8, 6.), beides befaßt zusammen 10, 19—22., vgl. die 2te Beilage über *τελειοῦν* und *ἐγγίζειν* **). — *Ἐντολή* wird, wie schon von Luther, hier als

*) Petersen bewies aus diesen Stellen unseres Briefes, wo von einer ewigen Errettung die Rede ist, die jenseitige Errettung Aller, d. i. die *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*. Aber auch schon Oekumenius bemerkt zu dem *εἰς τὸ παντελές* V. 25.: *οὐκ ἐνταῦθα μόνον ἀλλὰ καὶ ἐκεῖ*.

**) Noch Kuinöl hat — nach der alle christlichen termini technici nivellirenden und identificirenden und darum alles verwässernden Methode, die am Ende des vorigen Jahrhunderts herrschend wurde — *ἐλπίς* hier durch religio christiana erklärt — erklärt?

pars pro toto angesehen und Gesetz übersetzt, wobei man sich darauf stützt, daß der parenthetische Satz ὁ νόμος hat. Nothwendig ist diese Annahme nicht. Man kann sich den Zusammenhang so denken: «Jene fleischliche Priesterordnung wird, da man dabei nicht wahrhaft Gott nahen konnte, abrogirt — das Gesetz hat ja in keinem Stücke Vollendung gebracht — und dagegen eine solche Priesterordnung eingeführt, durch welche man die Hoffnung erhält, Gott wahrhaft zu nahen.» — Ueber die Setzung des adj. neutr. pro subst. vgl. Winer S. 210. Von Manchen ist in dieser Ausdrucksweise ein Verwandtschaftspunkt des Sprachgebrauchs unseres Vfs. mit Paulus gesehen worden. Allein mit Unrecht. Winer bemerkt richtig, daß diese neutr. adj. besonders bei späteren Prosaikern häufig wurden. *) Man findet sie z. B. bei Tatian, Theodoret u. A. sehr häufig. Wenn sie außer bei Paulus und unserem Briefe nicht vorkommen, so ist dieß nicht auf Rechnung der Idiosynkrasie dieser Vff. zu setzen, sondern nur aus ihrer umfassenderen Kenntniß der Sprache zu erklären. Man könnte indeß auch τὸ ἄφθαρτον 1 Petr. 3, 4. nach demselben Sprachgebrauche erklären (vgl. z. B. Beza, de Wette) und erhält dann ein Beispiel für denselben außerhalb der paulinischen Schriften. — Zu dem ἀσθενές und ἀνωφελές bildet Gal. 4, 9. ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα — welches dort nicht auf die Elemente in der Heidenwelt bezogen werden darf, denn zum Heidenthum wollten ja die Galater nicht zurückkehren — eine strenge Sachparallele. Treffend bemerkt Bengel zu jener Stelle: debilitas opposita parrhesiae filiali, egestas opulentiae haereditatis, vgl. Eph. 1, 18. Kol. 2, 3. — Οὐδέν möchten wir nicht, wie schon Theoph. thut, durch das masc. οὐδένα erklären, sondern: in keiner Rücksicht hat es Vollendung gegeben, es hat nicht die Zuversicht, auch nicht die Hoffnung vollendet. — Zu ἐπεισαγωγή ist wieder γίνεται aus V. 18. zu

*) Genaueres über die geschichtliche Bildung dieses Idioms giebt Bernhardy Syntax S. 327. Er führt den Gebrauch nur bis auf Plato, Thukydides zurück, ein noch älteres Beispiel giebt das 136ste fragm. Pindar., wenn man mit Böckh statt der rec. τιμαί: τίμια liest, welches sich auch bei Diodorus Sic. hist. 8, 9. findet.

ergänzen, wie schon die Vulg.; unrichtig Erasmus und Zwingli: verum erat (lex) introductio et paedagogus ad meliorem spem. Scharfsinnig bemerkt Beza, daß dagegen schon das ἐπί in dem comp. spreche, welches das Dazukommen zu etwas schon Vorhandenem bezeichne. Vergl. Abresch zu d. St.

V. 20—22. Auslegung der den Psalmspruch einleitenden Worte.

V. 20—22. Der Vf. hatte die Psalmworte, welche seinen Text bildeten, ausgelegt, er erinnert sich derjenigen, durch welche jener Text eingeleitet wurde und vermöge der Wichtigkeit, welche im Munde Gottes der Eid hat (s. zu 6, 15.), entlehnt er auch aus ihnen ein Argument. — Die neue Oekonomie wird hier zum erstenmale διαθήκη genannt, s. 8, 8—13. 9, 15—21. 12, 24. So schon der Erlöser selbst Matth. 26, 28. Paulus nach einem alttest. Spruche Röm. 11, 27., dann 1 Kor. 11, 25. 2 Kor. 3, 6. Gal. 4, 24. Der allgemeine Begriff eines Bundes ist dieser: ein wechselseitiges Verhältniß, in welchem von beiden Seiten Zusagen gegeben werden. Im ersten Bunde verhieß Gott Leben und Tod je nach der Gesetzerfüllung, im zweiten je nach der Aneignung Christi durch den Glauben; im ersten sagte das Volk durch sein feierliches Amen! Gehorsam zu, im zweiten sagt das Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ Glauben zu, aus welchem dann von selbst Gehorsam und rechte Gesetzerfüllung hervorgeht (Röm. 8, 4.) *). Ein Bündniß zwischen sich fernstehenden

*) Ueber die Bedeutung von διαθήκη in unserem Briefe ist man streitig gewesen. Während die Mehrzahl der älteren Erklärer überall, auch im 8. Kap. unsers Briefes, die Bedeutung Testament verlangen (vgl. nachher zu 9, 15.), hat Schulz darauf gedrungen, daß das Wort überall nur die Bedeutung Stiftung habe, indem nämlich, wo διαθήκη vorkomme, stets Gott der Festsetzende, Willenserklärende sei, wie auch die Konstruktion διαθήκη πρός, ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραήλ zeige 9, 17. 10, 16. 8, 8. Allerdings ist es richtig, daß διαθήκη im Griechischen Gattungsbegriff ist für jede Art der Willenserklärung, Disposition, eben so wie der Etymologie nach testamentum; nur συνθήκη, welches Aquila gebrauchte, bedeutet ausschließlich Bund im engern Sinne. Auch findet sich die Bedeutung, welche Schulz verlangt, in mehreren Stellen, wie Jes. 59, 21. 1 Makk. 2, 54., auch Gal. 3, 15., wo im 17. Vers gleichbedeutend damit ἐπαγγελία gebraucht ist. Auch ist das Wort Stiftung vortrefflich von Schulz gewählt, um den allge-

Theilen bedarf eines Mittlers, daher Christus μεσίτης 9, 15. 12, 24.; als Mittler ist Christus aber auch Bürge für die Erlangung dessen, was er vermittelt hat. Vielleicht ist die Vermuthung gegründet, daß der Vf. hier dieses, im N. T. sonst nicht vorkommende, Wort um der Paronomasie mit ἐγγί-ζειν willen wählte, die Wahl desselben erklärt sich aber auch daraus, daß es hier mehr darauf ankam, hervorzuheben, daß das ἐγγίζειν τῷ θεῷ durch Christum gesichert, die ἐλπίς (V. 19.) also fest sei. Ἰησοῦς wie ὁ πατριάρχης V. 4. und τῆς αἰωνίου κληρονομίας 9, 15. mit rhetorischem und euphonischem Effekt nachgesetzt.

V. 23—25. Die Auslegung des μένειν

V. 23—25. Der Gedanke, welchen V 15—17. aussprach, wird weiter verfolgt und zwar durch Auslegung des nicht im alttestam. Text, aber in der Erklärung des Vfs gebrauchten μένειν. Bei jenen Priestern (Hohenpriestern) fand kein μένειν statt, daher mußten mehrere einander folgen. in Diesem koncentrirt sich die Hohepriesteridee, daher bei ihm das μένειν und keine Succession. — Statt des verbi fin. steht

---

meinen Begriff auszudrücken. Unrichtig ist es aber, wenn dieser Gelehrte die engere Bedeutung des Wortes läugnet. Sie findet ohne Zweifel im Hebräischen statt, denn wenn auch im Hebräischen, wo vom Stiften eines Bundes die Rede ist, כָּרַת mit לְ konstruirt wird und danach im Griech. διαθήκη mit ἐπί und πρός, so hebt dieses die Bundesidee nicht auf, da doch die Verpflichtungen auf beiden Seiten stattfinden. Wenn Gott mit den Menschen einen Bund macht, so ist dieser immer auch ein σύμβολον χάριτος, wie Philo sich ausdrückt. Der Brief an die Hebräer hat besonders der Föderaltheologie zur Stütze gedient. Schon oben S. 176. hatten wir ein Beispiel davon. In dieser Stelle wo von dem Bunde die Rede ist, dessen Bürge Jesus sei, war eine sedes doctrinae, wobei indeß zu bemerken, daß Coccejus selbst in der allgemeinen Bedeutung Bund wieder die specielle Testament festhielt, was nicht alle späteren Föderalisten thaten, doch vgl. z. B. l'Outrin. Ἔγγυος wurde in der juristischen Terminologie fideiussor gegeben, dem gangbaren Dogma entsprechender wäre expromissor gewesen, indem bei der fideiussio immer noch der Schuldner zum Zahlen verpflichtet bleibt und der Bürge nur eventuell die Zahlung übernimmt, bei der expromissio aber die Verpflichtung sofort auf ihn übergeht. An dem Meister jener theologischen Schule, an Coccejus selbst, ist übrigens zu loben, daß er sich bei Auslegung dieser Stelle der juristischen Subtilität ganz enthält.

das Part. mit εἶναι, weil hier das Fortdauernde ausgedrückt werden soll. — Ἀπαράβατος kann aktiv und passiv genommen werden, was nicht übergeht und was nicht übertreten, verändert werden darf. Man hat keine Ursache, mit den neueren Interpreten auf der aktiven Bedeutung zu bestehen vgl. Elsner zu d. St., Lobeck ad Phryn. p. 313., die Bed. übertreten s. 3 Esr. 6, 31.: ὅσοι ἂν παραβῶσιν ἢ καὶ ἀκυρώσωσιν. Der Artikel bei ἱερωσύνη hier ganz sprachgemäß «er hat das Priesterthum als ein nicht übergehendes,» s. Winer S. 100. 119. — Es fragt sich, wie der Begriff der Fürbitte Christi zu fassen sei, der außer hier mit dem Terminus ἐντυγχάνειν bezeichnet wird Röm. 8, 34., der Sache nach gleich 1 Joh. 2, 1., in anscheinendem Widerspruch mit Joh. 16, 26. Was zunächst die lexikalische Bedeutung anlangt, so heißt das Wort ursprünglich «mit Jemand zusammentreffen, einem Dritten zu Gunsten,» die Vulg.: interpellat, die Itala bei Sabatier: exorat, Erasmus: intercedit. Die Vorstellung ist vom Hohenpriester entlehnt, welcher nach den Talmudisten und Philo leg. ad. Caj. bei Hineintragung des Weihrauches ins Allerheiligste am Versöhnungstage für das Volk betete. Dieß thut Christus im wahren Allerheiligsten, nachdem das Opfer gebracht ist, mithin bezeichnet der Terminus die segnende Würkung, welche der Erlöser fortwährend auf seine Gemeinde ausübt, kraft der einmal gestifteten Erlösung, Schleiermacher Glaubensl. II. §. 125. 5.: «Christus bleibt vermöge seines ganzen Daseyns der Vertreter des ganzen menschlichen Geschlechts, um dessentwillen allein es von Gott gesegnet wird.» Hiernach wird sich denn, von dieser Seite betrachtet, die königliche Thätigkeit von der fürbittenden nicht sondern lassen, das ἐντυγχάνειν erweist sich als ein βασιλεύειν, durch welches am Ende alle Feinde überwunden werden 10, 12. 14. 1 Kor. 15, 25. In dem Streite über das Wesen der intercessio stand die lutherische Kirche in einem umgekehrten Verhältnisse zu der reformirten, wie diese zu jener im Streite über die sessio ad dextram. Während die Reformirten bei der letztern auf die buchstäbliche Auffassung und mithin localiter auf die Annahme eines πού im Himmel drangen, die Luthe-

raner dagegen die Erhöhung in den Himmel unbuchstäblich, nicht *τοπικῶς*, sondern nur *τροπικῶς* gefaßt wissen wollten, drangen andererseits die Reformirten darauf, daß das Fürbitten nicht buchstäblich, sondern uneigentlich zu fassen sei, die Lutheraner bestanden dagegen in diesem Stücke auf der buchstäblichen Fassung. Theod. hatte bemerkt, es liege in *ἐντυγχάνειν* nichts als *ἡ τῆς κηδεμονίας ὑπερβολή*, Chrys. zu Röm. 8, 34.: *τὸ ἐντυγχάνειν εἴρηκεν, ἵνα τὸ θερμὸν καὶ ἀκμάζον τῆς περὶ ἡμᾶς ἀγάπης ἐνδείξηται.* Nach der lutherischen Dogmatik soll es aber eine intercessio verbalis seyn, wozu Calov noch hinzusetzt: apparet coram Deo proprio sanguinolento corpore, imo, probabile est, cruento etiam. Katholische Dogmatiker, welche auch überdieß von einer intercessio verbalis spiritus sancti reden, sprechen auch von dem Vorzeigen der stigmata. Die reformirte und arminianische Lehre, nach welcher der Terminus uneigentlich ist, wurde ausdrücklich bestritten. Von den Theologen der Ernestischen Schule wird *ἐντυγχάνειν* in die notio universa des *σώζειν* aufgelöst, s. Morus de notionibus universis in theol., Diss. I. p. 298.

V. 26—28. Dieser Hohepriester, welcher ein für allemal die Sünde sühnte und zwar wahrhaftig, konnte allein dem Bedürfnisse der Menschheit genügen.

V. 26. Das *γάρ* thut dar, daß ein solcher Hoherpriester auch durch unser Bedürfniß erheischt wurde. *Καί* hat Lachmann aufgenommen. Es ist passend und durch ja, eben zu übersetzen, s. zu 6, 7. vgl. auch 2 Kor. 3, 6. 5, 5. Der Hauptgedanke ist, daß er ein für allemal die Versöhnung gestiftet. Dies konnte er nur, insofern er fleckenlos war. In Folge dessen ist er dann auch über alle Himmel erhoben worden und herrscht zur Rechten des Vaters (8, 1.). — Der Begriff der Fleckenlosigkeit wird amplificirend ausgedrückt; *ὅσιος* bezeichnet ihn als einen solchen, welcher Gottes Willen vollkommen entsprochen (der vollendete *δίκαιος* 1 Joh. 2, 1.), *ἄκακος* als den, der seiner Beschaffenheit nach, ihn zu erfüllen vermochte, *ἀμίαντος* als einen solchen, bei dem die Versuchung keine üble Spur nach sich ließ. Als den Gipfel der Amplifikation sehen die meisten Ausleger das *κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν* an. Kann man indeß wohl irgend eine

Stelle anführen, wo die Sündlosigkeit durch einen solchen Ausdruck bezeichnet würde? Sehr ungeschickt vergleicht Christ. Schmid סָר מֵרַע. Hätten die Erklärer sich vergegenwärtigt, daß in unserem Briefe das hohepriesterliche Amt vorzugsweise als im Himmel geübt dargestellt wird, so hätte man wohl keinen Anstand genommen, hier an die Erhebung über die sündliche Gemeinschaft der Menschen (12, 3.) zu denken, so daß der Ausdruck das folgende *καὶ ὑψηλότερος κτλ.* vorbereitet. Vgl. Einleit. zu 81. und das *χωρὶς ἁμαρτίας* 9, 28., desgl. Josephus antiqu. 3, 5. 7. von Moses: *αὐτὸν πρὸς τὸ θεῖον ἀνακεχωρηκέναι.* Zu *ὑψηλότερος κτλ.* vgl. zu 5, 14. 8, 1. 9, 11.

V. 27. *Ἐφάπαξ* ist der Hauptbegriff «auf einmal d. i. ein für allemal» Röm. 6, 10. Hebr. 9, 12. 10, 10. 1 Ptr. 3, 18., sonst auch *καθάπαξ*, *εἰς ἅπαξ* oder *ἅπαξ* schlechthin, vgl. Thomas M., so *ἅπαξ* 9, 26. 27. 28. 10, 2., wozu vgl. Aelian Var. hist. 13, 24. Das Eine Opfer sühnt alle Sünde für immer. *Ἀναφέρειν* in der hellenistischen Sprache nach הֶעֱלָה der term. techn. für das Opfern, wie *προσφέρειν* für הִקְרִיב. Dieses Opfer erhielt seine Vollgültigkeit eben dadurch, daß es ein absolut fleckenloses war. Vgl. 9, 14. und 10, 1—14., wo diese Lehre weiter entwickelt wird und Beil. II. — Der Ausdruck *καθ' ἡμέραν* scheint hier nicht zu passen, da hier nicht von den Priestern überhaupt und ihren täglichen Opfern die Rede ist (9, 6. 10, 11.), sondern von dem Hohenpriester, der nur *ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ* verpflichtet war, zu opfern (9, 7.). Es bleibt nichts übrig als die Annahme, daß täglich im weiteren Sinne für das sich fortwährend wiederholende stehe, vgl. *διαπαντός* 9, 6. u. *εἰς τὸ διηνεκές* 10, 1. Um so eher konnte der Vf. sich so ausdrücken, da er doch den Hohenpriester zugleich als den Repräsentanten der Priester überhaupt ansah, vgl. zu 10, 11. Eine eigenthümliche aber sehr unbefriedigende Auskunft hat Lakemacher in der obs. VII. seiner obss. phillol. T. I. gegeben. Als eine ähnliche Ungenauigkeit, wie die vorliegende, kann man ansehen, daß es 5, 1. 8, 3. vom Hohenpriester heißt, er sei eingesetzt, um *δῶρά τε καὶ θυσίας* darzubringen, da doch das eigentliche Geschäft des Hohenpriesters nur in

der Darbringung des Versöhnungsopfers bestand, an den andern Priesterhandlungen er aber nur an Festtagen, und wann es ihm sonst beliebte, theilnahm, Josephus de bello Jud. 5. 5. 7.

V. 28. Rückblick auf V. 18. u. 20., daher auch das *μετὰ τὸν νόμον*, wodurch auf die Abrogation des *νόμος* hingedeutet wird, vgl. Gal. 3, 23. Da nach natürlicher Voraussetzung das Spätere das Frühere aufhebt, hat daher für jenen einen Fall der Ausnahme Gal. 3, 17. Paulus das Gegentheil erwiesen. *Ἀσθένεια* wie 4, 15. 5, 2. — Das Part. perf. *τετελειωμένον* nehmen Viele, wie schon der Syrer, Vulg., Luther und die griech. Exegeten als Adj. Dadurch wird aber dem Gedanken Eintrag gethan. Man übersetze: vollendet, in dem Sinne wie 2, 10. 5, 9. — *Υἱός* steht eben so dem *ἄνθρωπος* gegenüber wie *τετελειωμένον* dem *ἀσθένεια*, vgl. *υἱός* im Gegensatze zu Menschen 1, 1, 3, 6. 5, 8.

## Achtes Kapitel.

V. 1—7. Christus ist Hoherpriester in dem wahrhaftigen Heiligthume.

Schon K. 4, 14. 7, 26. hieß es, daß Christus sich über die Himmel erhoben, in diesem und in dem 9ten K. ist nun bestimmter von einem Allerheiligsten, in das er sich erhoben, um dort vor Gott für uns Priesteramt zu verrichten (K. 8, 2. 3. 9, 24.); er ist in diejenige himmlische Hütte eingegangen, deren Vorbild Moses in der Vision geschaut hat (V. 5.). Wir haben in der Einl. S. 103. gesehn, daß neuere Ausleger dem Vf. auf Grund dieser Stelle die Superstition zuschreiben, er denke sich im Himmel würklich einen Tempel, welcher dem irdischen in Jerusalem nachgebildet sei, und den Erlöser daselbst nach Art des jüdischen Hohenpriesters das heilige Amt verwaltend. In der That haben fleischliche Juden einer solchen Vorstellung Raum gegeben, aber unter den Juden selbst haben schon viele Geistigere von einem solchen himmlischen Tempel nur in bildlichem Sinne gesprochen (s. zu 9, 8.). Um so mehr wäre es eine Ungerechtigkeit gegen unsern Vf., von vornherein ihn in die Klasse des rohen Vol-

kes zu versetzen. Daß für unsern Vf. in der That der Himmel, der Tempel, das Allerheiligste nur Symbole sind, um den Eintritt Christi in die absolute Seligkeit, in die völlig realisirte Einheit mit Gott zu bezeichnen (während seines irdischen Lebens war seine Erscheinung nicht seinem Wesen, seinem Begriff, adäquat), in welcher er fortfährt, der auf Erden vollzogenen Versöhnung der Menschheit ihre Würksamkeit zu verschaffen (K. 10, 12—14.), läßt sich aber auch aus den kontradiktorischen Widersprüchen zeigen, in denen sich des Vfs. Darstellung bewegen würde, wollte der Ausleger alle Bilder als äußerliche Würklichkeiten auffassen. Dies haben wir in der Einleit. S. 103. ff. gezeigt; vgl. noch zu 9, 8. Man könnte auch schon in K. 9, 11. einen Beweis finden wollen, daß der Vf. jene Hütte nicht materiell verstanden habe, doch kann der Ausdruck *οὐ χειροποίητος* nach nicht dazu berechtigen, s. zu jener St. Am geistigsten erklären hier die meisten Lutheraner nach der geistigen Ansicht, die sie vom *οὐρανός* haben, s. oben S. 280. So sagt Seb. Schmid: ubicunque thronus et dextra Dei sunt, ibi est tabernaculum eius, imo non male possis dicere, ipsum thronum Dei esse hoc tabernaculum aut ad illud saltem pertinere. Auch spricht schön hierüber die Schleiermacher'sche Predigt über Hbr. 8, 1. 2. im 2 B. der Predigten S. 504. Eine gute Abhandlung über diese Stelle ist die von Kießling (der hernach ein weitläufiges Werk über die Verbindung der mosaischen Heiligthümer mit der Auslegung des Hebräerbriefs herausgab): diss. philol. qua Jesum sanctorum administrum etc. Lips. 1740. Ferner ist zu vergleichen Deyling in den Obss. sacrae in der Abhandlung: Christi *ἐμφανισμός* in conspectu Dei.

Es ist hier auch der Streit zu erwägen und zu schlichten, welcher sich an diese Kapitel des Hebräerbriefs angeknüpft hat: ob das priesterliche Amt des Erlösers in der Darbringung seines Opfers auf Erden bestanden, oder ob er erst Priester geworden durch die Uebergebung dieses Opfers an Gott im Himmel? Die erstere Ansicht, welche dem dogmatischen Lehrtypus der katholischen und protestantischen Kirche zum Grunde liegt, ist in neuerer Zeit vertheidigt worden von Cra-

mer in seinem Komm. Thl. II. S. 157 flg., Gabler in der diss. quo argumentandi genere usus sit auctor ep. ad Hebr. V. 5. 6., Winzer in der Abhandlung: de sacerdotis officio, quod Christo tribuitur in ep. ad Hebr. I. II. III. Die andere Ansicht ist von den Socinianern ausgegangen (Socin inst. rel. chr. Opp. I. 664. epp. p. 196 flg. *), an welche die Arminianer sich anschlossen, und in neuerer Zeit vertheidigt von Michaelis im Kommentar S. 218. Littmann: de notione sacerdotis in ep. ad Hebr., Storr im Komm. S. 138., Griesbach: de imaginibus Judaicis etc. im 2. B. s. opusc. p. 430. 436., Kuinöl z. d. St. Die socinianische Ansicht ging von der antiquarischen Bemerkung aus, daß ja das Schlachten der Opfer im Vorhofe geschehen sei, und nur als eine praeparatio ad sacrificium angesehen werden könne, weshalb auch Michaelis den Streit einen antiquarischen nennt. Das eigentliche Opfern beginne mit der Darbringung vor Gott. Geradeso auch namentlich Storr. — Das Richtige wird seyn, in beiden Ansichten Wahrheit anzuerkennen. Zuvörderst hat man zu beachten, daß in der Lehre vom Opfer Christi zwischen unserm Bf. und paulinischen Stellen (Eph. 5, 2.) der Unterschied statt findet, daß nur im Brief an die Hebräer Christus mit dem Opfer am Versöhnungsfeste verglichen wird (auch 5, 1—3. 10, 1. 13, 11.), daß mithin nur nach unserm Briefe gesagt werden könnte, das Opfern habe in dem ἐμφανισμός, in der Darbringung im Allerheiligsten bestanden. Von Paulus und Petrus dagegen müßte entweder gesagt werden, sie hätten den eigentlichen Opfermoment im Opfern selbst oder in dem הִקְרִיב am Altar gefunden, oder aber, daß sie nach ihrer Anwendung

*) Es bietet sich mannichfache Gelegenheit dar, darauf aufmerksam zu machen, wie seit dem Anfange dieses Jahrhunderts die Exegese den Zusammenhang der exegetischen Tradition unberücksichtigt ließ und so immer mehr ihren kirchlichen Charakter verlor. So hat Kuinöl zwar die neueren Vertreter jener Ansicht aufgeführt, daß aber die Socinianer die Urheber derselben sind und mit ihnen das ganze Jahrhundert darüber gestritten wurde, hat er nicht erwähnt. Bei Michaelis und Storr begegnet man gewöhnlich dem letzten Nachklange an die konfessionelle und kirchliche Bedeutung exegetischer Fragen.

des Opferbegriffs auf Christum, denselben nicht ἀρχιερεύς genannt haben würden. Allein es ist ja auch nicht richtig, daß das Schlachten des Opfers nicht mit unter die priesterlichen Functionen zu begreifen sei. Zwar wurde in früheren Zeiten es auch von andern als den Priestern vollzogen, in späterer Zeit aber ausschließlich von den Priestern, vgl. auch den Sprachgebrauch von ἱερεύειν bei Homer. Und immer ist doch das Opfern selbst die conditio sine qua non der Darbringung, verhält sich dazu wie Ursache zur Würkung. K. 1, 3. 10, 12. heißt es, daß erst nach Darbringung der θυσία — mithin auf Erden — der neutestam. Hohepriester zur Rechten Gottes erhoben worden sei, ferner wird 7, 27. die θυσία als auf der Erde gebracht dargestellt, und auch 10, 14. kann unter der προσφορά nur der irdische Versöhnungsakt verstanden werden. So wird demnach gesagt werden müssen, es stellt zwar unser Vf. Christum nur im himmlischen adytum als ἀρχιερεύς vor, aber kraft des auf Erden vollzogenen Opfers. Auch 2, 17. scheint es, daß er erst Christum im Himmel als Hoherpriester darstellt. Worin diese priesterliche Thätigkeit bestanden habe? In der Fürbitte, in dem zu 7, 23—25. entwickelten Sinne. Die Socinianer haben auch am Ende selbst das Einseitige ihrer Ansicht gefühlt, denn während der Rakau'sche Katechismus ursprünglich das hohepriesterliche Amt auf den ἐμφανισμός ἐν τῷ οὐρανῷ beschränkte, heißt es nach der Revision von Crell und Schlichting: erat quidem in terra agens, in cruce pendens, Christus sacerdos etc. Daß übrigens der Vf. den Opferakt des Erlösers gerade vorzugsweise mit dem des Hohenpriesters am Versöhnungstage und nicht mit andern Opfern vergleicht, ist mit großer Weisheit geschehen. Während nämlich die übrigen Opfer nur auf einzelne Vergehungen, und zwar größtentheils auf ceremonielle sich bezogen, bezog jenes jährliche Opfer sich auf die Gesammtschuld des Volkes, so daß auch zu diesem allein der Hohepriester befähigt war. Es erscheint mithin in diesem Opferakte die Opferidee in ihrer Koncentration. —

Wir wenden uns nunmehr zu dem Einzelnen. Κεφάλαιον ebenso wie κεφαλή gewöhnlich die Summe, außerdem — wie denn auch die Summe einer Sache die Haupt-

sache ist — auch die Hauptsache. Schon bei Pindar Pyth. IV, 206. wird *κεφάλαια λόγων* vom Scholiasten erklärt *τὰ μείζονα καὶ καίρια*. Es war daher eine Abstraktion, wenn Hombergk gegen Beza stritt, welcher summa übersetzt, und statt dessen caput verlangte; die Itala und Vulgata haben capitulum. Man kann nicht mit Kuinöl sagen, daß ein neuer Gedanke komme, es ist der bis jetzt behandelte Gedanke, nur mit einer andern Wendung in der Form. *Ἐπί*, von Einigen außer, von Andern nach übersetzt, nimmt man wohl am besten in seiner gewöhnlichen Bedeutung bei, so daß es ein Genitivverhältniß umschreibt und auch übersetzt werden kann in oder in Betreff, denn diese Bedeutungen fallen zusammen, z. B. Herodot II. 170.: *οὐκ ὅσιον ποιεῦμαι ἐπὶ τοιούτῳ πρήγματι* (in oder in Betreff einer solchen Sache) *ἐξαγορεύειν τοὔνομα*. Auch wir sagen: «die Hauptsache hiebei ist». So sagt Plato Theaet. p. 185 C. *τὸ δ' ἐπὶ πᾶσι κοινόν* statt des Gen. *πάντων*. — Zu *καθίζειν ἐν δεξιᾷ τ. θρόνου κτλ.* s. zu 1, 3. — *Τῶν ἁγίων* von Oekum. als masc. wie von der Peschito 9, 8. genommen, welcher Auffassung auch Theophyl. gedenkt; Chrys. ist hier lückenhaft, doch scheint er es nicht so zu nehmen; in neuerer Zeit ebenso Schulz. Allein diese Annahme paßt nicht in den Zusammenhang. Luther wegen 9, 2. als neutr. «die heiligen Güter». Es kann nur die Frage seyn, ob *τὰ ἅγια* das Heiligthum überhaupt, oder das Allerheiligste bezeichne. Für das Letztere spricht 9, 8. 12., indeß auch wenn es das Heiligthum überhaupt bezeichnen sollte, so wäre doch in specie der Dienst am Allerheiligsten gemeint. Das nachgesetzte *σκηνὴ ἀληθινή* ist Erweiterung des Begriffs. *)

---

*) Dem Worte nach spricht auch das Buch der Weisheit von *τὰ ἅγια* im Himmel, welche Jakob geschaut, nämlich in der schwierigen Stelle 10, 10., wo es von der Weisheit heißt: *ἔδειξεν αὐτῷ βασιλείαν θεοῦ καὶ ἔδωκεν αὐτῷ γνῶσιν ἁγίων*. Baumgarten-Crusius biblische Dogm. S. 99. erklärt es geradezu Himmel. *Βασιλεία θεοῦ* bezeichnet hier, wie auch Bauermeister es richtig erklärt, die Engelchöre und die Theophanie, welche Jakob im Traume sah, *ἅγια* kann zwar allenfalls ohne Artikel das bestimmte Heiligthum bezeichnen, s. *ἅγια* 9, 2. in unserm Briefe und das auf Veranlassung von *θυμιατή-*

'Αληθινός wie 9, 24. auch im johann. Sprachgebrauch und bei Paulus 1 Theſſ. 1, 9. von dem was ſeiner Idee entſpricht, unſer real, vgl. ἀλήθεια im Gegenſatz zur σκιά des A. T. Joh. 1, 17. Der Zuſatz ἣν ἔπηξεν κτλ. = ἀχειροποίητος *), vgl. die Erklärung von 9, 11., auch die σκηνή Offb. 21, 3.

V. 3—6. Der Syllogismus dieſer drei Verſe iſt folgender: «Opfern muß Chriſtus, wenn er Hoherprieſter iſt; auf die Weiſe opfern, wie es auf Erden im irdiſchen Heiligthume geſchieht, kann er nicht, denn er gehört nicht in jene einmal geſetzlich beſtimmte Prieſterordnung, ſoll alſo der ihm zukommende Prieſtername Wahrheit haben, ſo muß er Opfer im höheren Sinne des Wortes und in einem andern Tempel bringen.» — Was Chriſtus darbringe, iſt (5, 7.) 7, 27. 9, 12. 10, 10. ausgeſprochen. Οὐδὲ in V. 4. im Sinne von nicht einmal, welchen Schulz ſo ausdrückt: «wäre er nun auf Erden, ſo könnte er überall gar nicht Prieſter ſeyn.» Das ὄντων, welches freilich auch imperfektiſch ſtehen kann, iſt doch wohl als Präſ. zu faſſen und zeigt dann an, daß damals der Kultus noch beſtand. Ferner iſt V. 4. κατὰ τὸν νόμον nicht zu überſehen — κατὰ τὸν νόμον hätte Chriſtus nicht opfern können, da er nicht levitiſcher Abkunft war. Zu V. 6. vergl. 7, 18. 19. — Nur der parenthetiſche fünfte Vers bedarf noch näherer Erwägung. Λατρεύειν τινί jemandem Dienſte erweiſen, τῇ σκηνῇ λατρεύειν 13, 10.; ὑπόδειγμα (9, 23.) und σκιά alſo Bezeichnung des irdiſchen Tempels ſelbſt, welcher nur ein Schattenriß iſt. Τὰ ἐπουράνια unbeſtimmt das Himmliſche, Luther «himmliſche Güter,» wie 9, 23., doch mit Beziehung auf den Tempel. Die Stelle iſt aus 2 Moſ. 25, 40. entlehnt. Daß dieſe Stelle erſt dem Vf. zu dem ganzen Lehrtypus von einer himmliſchen Hütte Veranlaſſung gegeben habe, iſt nicht wahrſcheinlich, da er ſie ſonſt wohl der ganzen Ausführung an die Spitze geſtellt und überhaupt mehr ausgeführt haben würde. Er bringt ſie aber

---

ριον zu 9, 4. über die Artikelſetzung Bemerkte, beſſer aber = τὰ ἐπουράνια in V. 5. in unſerm Kapitel.

*) Chryſoſtomus knüpft an dieſen Ausdruck eine aſtronomiſche Polemik: ποῦ τοίνυν εἰσὶν οἱ λέγοντες κινεῖσθαι τὸν οὐρανόν; ποῦ εἰσιν οἱ σφαιροειδῆ αὐτὸν εἶναι ἀποφαινόμενοι;

nur parenthetisch an und erklärt sie auch nicht weiter. Wie nämlich die verschiedenen Theile der irdischen Hütte sich zu der himmlischen verhalten, wird nicht angegeben. Nur den allgemeinen Gedanken will er also ausdrücken, worauf es auch hier allein ankam, daß jene Priester an einem Schattenrisse dienen. Was hat sich nun wohl unser Vf. unter jenem Urbilde gedacht, wenn er es eben nicht von einem sinnlichen Heiligthume erklärte? Wir meinen die absolute Seligkeit in der Gottesgemeinschaft, wie denn dies auch in der symbolischen Bedeutung der mosaischen Hütte liegt (s. zu 9, 8.). Sollte sich der idealistische Vf. des Buchs der Weish. etwas anders gedacht haben, wenn er K. 9, 8. mit Beziehung auf 2 Mos. 25, 40. sagt: *εἶπας οἰκοδομῆσαι ναὸν ἐν ὄρει ἁγίῳ σου, καὶ ἐν πόλει κατασκηνώσεώς σου θυσιαστήριον, μίμημα σκηνῆς ἁγίας, ἣν προητοίμασας ἀπ᾽ ἀρχῆς?* Es war das Allerheiligste Abbild der völligen Gottesnähe, das Heilige des priesterlichen Israels. Hat nun nach unserm Vf. nur das Allerheiligste eine ewige Bedeutung (9, 8.), so hat er in dem ewigen Gottesreiche der vollendeten Gemeinde die letzte Realisation jener Stiftshütte gesehen. Auf dieselbe Anschauung führt die Vergleichung von Offb. 11, 19. mit 21, 2. 2. 3. *) Daß hier die Hütte nur Symbol der Wohnung Gottes unter seinem Volke seyn soll, ist evident.

---

*) Ich habe in der ersten Auflage z. d. St. die Frage aufgeworfen: „Wie wird sich wohl das Urtheil über dieses göttlicherweise dem Stifter der alttest. Theokratie offenbarte Urbild der Stiftshütte gestalten müssen, nachdem Burkhardt's u. Gau's Werke über die nubischen Baudenkmäler es wahrscheinlich gemacht, daß die Struktur jener alten ägyptischen Tempel mit der der Stiftshütte eine auffallende Aehnlichkeit haben?" Schon bei Abfassung der zweiten Beilage, hatte ich Veranlassung in d. Anm. S. 67. darauf aufmerksam zu machen, wie schwankend in der neuern Kritik selbst die archäologischen Ansichten sind; denn, was man seit Spencer für ägyptisch hielt, hat Vatke größtentheils für phönicisch erklären wollen, v. Hammer hat die Architektur aus Persien ableiten wollen. Das Richtige ist wohl allerdings die mehrfache Uebereinstimmung mit ägyptischen Einrichtungen. Wird nicht aber zu ihrer Erklärung die Bemerkung ausreichen, welche der Rec. von Bährs Symbolik im litt. Anz. 1838. N. 41. S. 325. (Dr. Hengstenberg) macht: „Die Herablassung Gottes hatte den positiven Zweck,

V. 7—12. Das prophetische Wort hat bereits einen neuen Bund angekündigt, damit den alten für veraltet erklärt und so dürfen wir dessen gänzlichen Untergang als nahe bevorstehend ansehen.

V. 7. Dem Vf. steht schon das folgende Citat vor der Seele, daher wählt er hier, mehr in einem Wortspiel, das Prädikat ἄμεμπτος. In dem prophetischen Spruche wird ja nämlich nicht sowohl das Gesetz getadelt, als das Volk, welches dasselbe nicht gehalten. Allein es liegt doch allerdings hierin indirekt auch eine μομφή der διαθήκη selbst, und daß der Vf. diese Seite hervorhebt, ist geistreich. Denn wenn das Gesetz oder der Bund ein solcher war, daß das Volk ihn nicht tragen konnte (Apg. 15, 10. ἐπιθεῖναι ζυγὸν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι), wenn das Gesetz vom Sinai — um es tertullianisch auszudrücken — eine Satyre auf die menschlichen Kräfte war, so lag darin auch eine μομφή in Bezug auf das Gesetz selbst. — Ἐζητεῖτο selbst von Beza falsch, mit Verkennung des Imperf.: non fuisset quaesitum, richtig die Vulg., wonach auch Luther: non inquireretur. Böhme korrigirt sogar statt des esset ein fuisset. Τόπος in der Phrase διδόναι τόπον bekannt Röm. 12, 19. Weish. 12, 10., auch τόπον εὑρίσκειν Hebr. 12, 17., τόπον λαμβάνειν Apg. 25, 16. Schulz: «so würde nicht verlangt, daß eine zweite stattfinde».

V. 8—12. Vergl. 10, 15. Das Citat aus Jerem. 31, 31. f., fast buchstäblich nach der LXX., s. Bleek S. 360 *). Keine andere Stelle des A. T., welche den Unterschied von altem und neuem Bunde, διακονία γράμματος καὶ πνεύματος 2 Kor. 3, 6—9., so bestimmt ausspräche, vgl. indeß als Parallele Ez. 11, 19. 36, 26. Als der Engel, Vermittler (vergl. Jes. 42, 6. 49, 8.) dieses neuen Bundes wird der Messias bezeichnet Mal. 3, 1. Wir können uns nicht enthalten zum Belege, wie jener prophetische Ausspruch verständige Juden zur Einsicht in die Natur ihres Gesetzes führte, eine merkwürdige Stelle aus dem Werke Ikkarim (fundamenta legis) des Rabbi Albo († 1430.), welches de

---

auf die unter den gegebenen Umständen würksamste Weise das Gottesbewußtseyn zu entwickeln?"?

*) Bleek hat ἀντιλαβομένου statt ἐπιλαβομένου. Es ist dies wohl ein Versehen, denn weder der neutest. noch der alttest. Text hat dies.

Rossi mit Recht una grandiosa ed interessante opera nennt, ausführlich mitzutheilen, da sie so sehr interessant ist. Es heißt in jenem Werke, B. 3. K. 13.: כשנתן הש״י
התורה ידע שההנהגה ההיא תספיק עד הזמן ששערה הכמתה
שיספיק להכין המקבלים ולתקן טבעם על שיקבלו ההנהגה השנית
אע״פ שלא יגלהו לאדם וכשיגיע הזמן יצוה בהנהגה השנית כמו
שהרופא יתן הנהגה אל החולה וכשיגיע הזמן ההוא שנתחזק
כבר החולה מחוליו ישנה הרופא הנהגתו ויתיר מה שאסר
ויאסור מה שהתיר ואין לחולה להפלא מזה וכמו שיעשה המלמד
עם התלמיד שירגילהו בתחלה בדבר קלה הבנה עד שירגל בלמוד
מעט ואחר יעתיק אותו למדרגה חזקה ועמוקה: «Als der hochgelobte Gott das Gesetz gab, wußte er, daß diese Erziehungsform hinreichte bis auf eine gewisse Zeit, welche seine Weisheit bestimmt hatte, daß es hinreichte, um die, welche es empfingen, vorzubereiten und ihre Natur dazu geneigt zu machen, um die zweite Form aufzunehmen, obwohl Gott dieses Niemandem offenbaret hat; wenn aber die Zeit kommen wird, so wird Gott jene zweite Form den Menschen offenbaren. So wie der Arzt dem Kranken eine Diät vorschreibt, bis auf die Zeit, die er kennt, die er aber dem Kranken nicht sagt; kommt aber jene Zeit heran, wo der Kranke von seiner Krankheit genesen ist, so ändert der Arzt seine Diät und erlaubt, was er verboten, und verbietet, was er erlaubt hatte. Darüber darf sich denn der Kranke nicht wundern; wie der Lehrer sich gegen den Schüler benimmt, dem er am Anfange eine leichte und faßliche Lehre mittheilt, bis er ihn allmählig ans Lernen gewöhnt hat, dann zu einer Stufe führt, die stärker und tiefer ist.» — Der Grundgedanke der alttest. Stelle ist dieser: «Jenem Bunde konnte nicht Genüge gethan werden, er richtete Zorn an (κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν vgl. Röm. 4, 15.), in der Zeit des neuen Bundes verwandle ich durch die Mittheilung des Geistes das Gebot zu einem innerlichen Antrieb und zwar vermittelst einer Vergebung der Sünden.» Es ist mit dieser Stelle des Jeremias jene andere merkwürdige in K. 7, 21. 22. zu verbinden, welche zeigt, daß der Prophet das Ritualgebot nicht als in der ursprünglichen Absicht Gottes begründet ansah, sondern als ein zu pädagogischem Zwecke hinzugekommenes, vergl. zu jener Stelle Kimchi und Maimo-

nides in More Nevochim l. 2. c. 32. Hatten die Propheten des A. B. selbst ein solches Bewußtseyn, nur einer vorübergehenden, präparatorischen Anstalt zu dienen, so stellt sich um so mehr das Recht des Paulus heraus, die Decke, welche Moses vorthat, als das Symbol der Schüchternheit auszulegen 2 Kor. 3, 13. — *Αὐτοῖς* ist zu *λέγει* zu ziehen, Schulz: «ein Tadel aber liegt in dieser Anrede.» — *Ἐπιλαβομένου μου* ist ungrammatisch, die Complut. hat — ob auf Autorität? Holmes giebt keine Variante — *ἐν ῇ ἐπελαβόμην*. Es ist dieß immer als eine Vermischung zweier Konstruktionen angesehen worden, Winer bemerkt dagegen S. 496., daß wohl nur das hebr. בְּיוֹם הַחֲזִיקִי dazu Veranlassung gegeben, allein genügt es dann zu sagen, der Uebersetzer habe den Inf. mit dem Partic. nur der Deutlichkeit wegen vertauscht? — Die Lesart *διδοὺς νόμους* findet sich im cod. Alex., der Complut. und einer nicht unbedeutenden Anzahl Handschriften, auch K. 10, 16. läßt unser Brief das verb. fin. *δώσω* aus, welches cod. Vat. hat. Ist *διδοὺς* ohne das verb. fin. die richtige Lesart, so muß man es als constr. variata ansehen, wie Winer S. 498. — Die Verheißung *ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεὸν κτλ.* geht in verschiedenen Zeiten mit mehr oder weniger Realität in Erfüllung. Die erste Stufe: das äußerliche Gottesreich 3 Mos. 26, 12. Die zweite Stufe: das innerliche Gottesreich 2 Kor. 6, 16. Die dritte Stufe: das innerliche Gottesreich in seiner *φανέρωσις* Offenb. 21, 3. Gleichermaßen verhält es sich mit andern Prädikaten des Gottesvolkes, wie z. B. die Priesterwürde, vergl. 2 Mos. 19, 6. 1 Petr. 2, 5. Offenb. 1, 6. und Jes. 61, 6. Solcher stufenmäßige Fortschritt der Bedeutsamkeit alttest. Institute, Prädikate u. s. w. zeigt die «Durchsichtigkeit» jener Oekonomie und in ihr den prophetischen Charakter, der durch alles hindurchgeht. — Die Verheißung V. 11. steht nicht zufällig an dieser Stelle, denn, wird das Gesetz ein innerliches, so bedarf es keiner Gesetzespfleger und Erklärer mehr, jeder bildet sich selbst seine Norm von innen heraus, vergl. die Anwendung gleichbedeutender Weissagungen Joh. 6, 45. Apostelg. 2, 16. — Der letzte Satz V. 12. ist dem Vf. wichtig, wie 10, 15. zeigt. Sündenvergebung wird der Grund (*ὅτι ἵλεως κτλ.*) dieser Veränderung seyn. — *Καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν* fehlt

in cod. B. 17, 23. und in Versionen, es steht auch im Hebr. nicht. Dennoch findet sich dieser Zusatz auch 10, 17. und zwar ohne abweichende Autorität. Da nun dort überhaupt das Citat ungenauer ist, so hat die Vermuthung Wahrscheinlichkeit, daß der Vf. das erstemal, genau nach den LXX. citirend, den Zusatz nicht gemacht habe, das zweitemal aber aus dem Gedächtnisse referirend ihn hinzugefügt. So ist auch das Citat in 10, 8. ungenauer als ebendas. in V. 5.

V. 13. Die Bedeutung dieses Ausspruchs wird von den Auslegern nicht erschöpfend erklärt. Ἐν τῷ λέγειν wie 3, 15. 2, 8. Der religiöse Tiefblick kleidet sich in ein Wortspiel. Man muß von der vis propria des καινός ausgehen. Dieses unterscheidet sich bekanntlich von νέος im Griechischen, wie im Lateinischen novus von recens und im Französ. nouveau von neuf, vgl. Bömel synon. gr. Wörterb. S. 19. 189. Döderlein lat. Synonymen IV. S. 96 *). Auch im N. T. dürfte sich dieser Unterschied überall festhalten lassen, auch in ἀνακαινοῦν und ἀνανεοῦν 2 Kor. 4, 16. Eph. 4, 23. s. Tittmann, synonyma N. T. p. 60. Daß der neue Bund überall καινή und nicht νέα heißt, ist ganz in der Ordnung, denn der Hauptbegriff ist dabei, daß er in eines früheren, der ihn vorbereitete, Stelle eintritt; nur Hebr. 12, 24. kommt einmal νέα διαθήκη vor und dort mag es absichtlich heißen sollen foedus recenter ortum. Dem καινός nun gegenüber steht παλαιοῦν zunächst in dem Sinne «für παλαιός erklären;» mit dem Begriffe des Veraltens war indeß schon nach Stellen des A. T. der des Vernichtens, Aufhebens eng verbunden, Ps. 102, 27. Jes. 50, 9. Sir. 14, 17., es hat aber auch παλαιοῦν im Griech. wie antiquare im Lat. ex adjuncto die Bedeutung von abrogare. Statt des barbarischen veterare in der Itala und Vulg. hat daher Beza in die latein. Uebers. antiquare eingeführt. So leitet also der Verf. mit geistreichem Sprachwitz, welcher aber der Wahrheit nicht ermangelt, aus jener Benennung des neuen Bundes bei dem Propheten die Abrogirung des alten

*) Die Etymologie, welche schon G. Vossius von recens gegeben: re und candere „das frisch glänzende", nimmt jener scharfsinnige Etymolog wider in Schutz und identificirt auch καινός mit καλός.

Bundes ab. — Es stellt sich ihm nun der damalige Standpunkt des Judenthums dar, wie er für seine Person ihn ansah. Da die Apostel das Bewußtseyn hatten, der alte Bund sei nur der Schattenriß, so entstand natürlich die Erwartung, daß dieser Schattenriß auch nicht länger fortdauern werde, nachdem das ausgeführte Bild gekommen (vgl. meinen Kommentar zur Bergpredigt S. 136.). Noch ward auf dem heiligen Berge der Kultus fortgesetzt, allein unser Vf. betrachtet diese Periode als das Greisenalter, welchem bald die gänzliche Auflösung folgen müsse, darum erklärt er *παλαιούμενον*, welches hier nicht abrogirt sondern veraltet übersetzt werden muß, durch *γηράσκον*. Vielleicht, daß diese Erwartung durch die Weissagungen Christi über den Untergang Jerusalems genährt worden war — auch Paulus scheint Röm. 2, 4. 5. darauf hinzudeuten, daß das Volk durch die Fortdauer seiner Verfassung übermüthig würde, daß ihm aber bald eine Katastrophe bevorstehe — möglich wäre indeß auch, daß jene Erwartung sich einzig und allein aus dem Bewußtseyn entwickelt hätte, der alte Bund habe seine Bestimmung in der Welt erfüllt. Gegenwärtig muß das Judenthum als untergegangen betrachtet werden, denn nach mosaischer Vorschrift kann das Volk, aus dem heiligen Lande auf fremden Boden versetzt und ohne Tempel und Priester (Hos. 3, 4. 5.), Gott jetzt nicht mehr verehren.

---

## Neuntes Kapitel.

### Die Vorzüge der alten Verfassung leiden mit denen der neuen keinen Vergleich.

---

V. 1—14. Die Herrlichkeit der alten Verfassung — aber auch zugleich in derselben schon die Andeutung auf die neue, welche über sie hinausliegt.

**V. 1.** Wie Paulus, nachdem er die unendlichen Vorzüge des neuen Bundes vor dem alten ins Licht gestellt, sowohl Röm. 3, 2. als 9, 4., was den A. B. auszeichnete, berührt, so auch unser Vf. — Eine große Anzahl Minuskelcodd. lesen *ἡ πρώτη σκηνή*, welches jedoch schon Beza verworfen. Schon Chrys. und Photius bemerken, daß aus

dem Vorhergehenden διαθήκη zu ergänzen sei. Nur wenn dieses und nicht σκηνή ergänzt wird, kann es nachher passender Weise heißen: σκηνὴ γὰρ κατεσκευάσθη. Luther übersetzt: das erste, und meint damit Testament, da er nach dem Vorgange der Vulg. διαθήκη im VIII. K. Testament übersetzt hatte. — Λατρείας ist nicht Akkusativ, und daher auch nicht, wie Cramer und Grotius thun, von δικαιώματα durch Interpunktion zu trennen. Es kommt ja dem Verf. nicht sowohl darauf an, alle jüdischen Institute, als vielmehr den Tempelkultus und das Priesteramt mit dem Christi zu vergleichen. Was er bis V. 7. aufzählt, sind ausschließlich δικαιώματα λατρείας vergl. λειτουργία 8, 6. — Als eng mit dem Begriff δικαιώματα λατρείας verbunden, ja gewissermaßen mit einbegriffen wird das τὸ ἅγιον nicht durch καί, sondern durch τέ mit angeschlossen. Da dieses ἅγιον nach göttlicher Verordnung gebaut war (V. 8.), so gehört es nach des Verfs. Ansicht mit unter die δικαιώματα, und wenn es besonders herausgehoben und durch τέ angeschlossen wird, so ist dieses die Figur der ἐξοχή, s. Bernhardy Syntax S. 48. — Es steht aber das Prät. εἶχεν (aus Mißverstand hat cod. 45. ἔχει), weil der Verf. hier wie 8, 2. 5. auf die ursprüngliche Anstalt zu Mosis Zeit zurückgeht, ja selbst die Periode der ersten göttlichen Anordnung im Auge hat, vgl. den Aorist κατεσκευάσθη, nicht das Perf.; weshalb denn auch ἅγιον zunächst nur auf die Stiftshütte, nicht auf den Tempel bezogen werden kann. Bei Erklärung des Adj. κοσμικός sind schon die alten in drei Klassen auseinander gegangen. Die eine, wie Chrys., Theoph., Oekum. erklären: ἐπειδὴ πᾶσιν ἠφίετο ἐπιβαίνειν; nur mit geringer Modifikation ist diese Ansicht von Kypke vertheidigt worden, welcher es in der Bedeutung nimmt: toto terrarum orbe celebratum, und dafür neben andern Stellen aus Philo und Josephus, in denen der Tempel τὸ πανιερὸν, τὸ περιβόητον καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην ἱερόν heißt, als die treffendste Belegstelle die aus Josephus de bello Jud. l. 4. beibringt, wo die Priester οἱ τῆς κοσμικῆς λατρείας κατάρχοντες genannt werden. Der anderen Klasse von Interpreten ist Theodoret vorangegangen: τὴν σκηνὴν οὕτως

ἐκάλεσε τύπον ἐπέχουσαν τοῦ κόσμου παντός, ebenso Grotius, Este, Wetstein, an welchen Letztern sich Böhme anschließt. Einer dritten Klasse von Auslegern ist die latein. Uebersetzung vorangegangen, welche in der Itala und Vulg. saeculare hat. Dieses Wort nun bildet entweder den Gegensatz zu sanctus, wie wenn Tertullian de praescr. haer. c. 39. scripturae saeculares den sanctae entgegensetzt, oder es heißt caducum, wie wenn Augustin de civ. Dei 16, 26. sagt: saecularia dicuntur multa, quae in hoc saeculo sic aguntur, ut brevi etiam tempore transeant. Es drückt demnach den Begriff der σάρξ nach seinen zwei Seiten aus: 1) das Materielle, Aeußerliche, daher Hinfällige: 2) das in sittlicher und religiöser Hinsicht Unvollkommene. So Calvin: mundanum vocat, quia illis nondum suberat coelestis veritas. Dorsche: quia oppositum est τῷ ὑπερκοσμίῳ καὶ ὑπερουρανίῳ. Mit einigen Modifikationen ebenso die Neueren, Cramer, Storr, Schulz, Kuinöl. Es entstehen nämlich noch Modifikationen dieser Auffassung, je nachdem man mehr den Begriff des Materiellen hervorhebt, oder den des religiös Unvollkommenen, welcher sich an den neutestamentlichen Sprachgebrauch von κόσμος anschließt. Im N. T. hat es Tit. 2, 12. diese Bedeutung, ebenso bei den patres z. B. in ep. ad Zen. et Seren. in Opp. Justini M. ed. Paris. p. 507.: ὁ τὴν γνώμην κοσμικός, Theodoret opp. t. V. p. 17.. κοσμικὴ σοφία u. a. Ebenso bei den Lateinern, bei Hieron. ep. 18. ad Marc.: mundialibus negotiis occupari. Der Begriff des Materiellen besonders in der Stelle aus Hermes: mundanus homo für corpus bei Michaelis S. 432. Am richtigsten gehen wir von dem Ausdrucke V. 11. aus: οὐ ταύτης τῆς κτίσεως, mit V. 24. parallel χειροποίητον, so daß der Sinn ist: «aus den Elementen der sichtbaren Welt, des κόσμος αἴσθητος bestehend», womit denn aber auch, wie bei σάρξ, die Idee der religiösen Unvollkommenheit zusammenhängt. Gegen diese Erklärung, welche den Sprachgebrauch und die Parallelen für sich hat, könnte nur das geltend gemacht werden, daß so der Apostel das jüdische Heiligthum herabsetze. Allein wenn jenes Heiligthum, wie es ja nach dem Verf. der Fall ist, als

κοσμικόν in den Elementen dieser Welt die Zukunft vorbildete, lag darin nicht auch eine gewisse Würde? Uebersetzen wir: «das irdische Heiligthum», so liegt in dem Ausdrucke nicht gerade etwas Herabsetzendes. Stärker scheinen mir dagegen die Gründe, welche gegen die beiden ersten Erklärungen sprechen. Gegen die zweite außer Anderem besonders dies, daß man alsdann dem Vf. jene symbolische Ansicht vom Tempel, welche Josephus und Philo hat, und von welcher V. 8. 9. die Rede seyn wird, ohne Weiteres unterlegt, während doch er — wenigstens in diesem Zusammenhange — dem Tempel eine ganz andere Bedeutung giebt. Gegen die Erklärung von Kypke spricht dies, daß jenes Prädikat in jenem Sinne doch nur dem Tempel, aber nicht der Stiftshütte gegeben werden konnte, und dann, daß jener Sprachgebrauch doch zu weit von dem stehenden christlichen abweicht. — Noch ist Luther zu berühren, welcher übersetzt: «äußerliche Heiligkeit», und V. 8. «der Weg zur Heiligkeit». Er hat in dieser Auffassung schon Thomas Aqu. und Cajetanus zu Vorgängern gehabt.

V. 2. Γάρ ist begründend durch Specialisirung. Fehlerhaft Schulz und de Wette: «das erste Zelt». Hier ohne Artikel ist σκηνή ein Zelt. Πρώτη räumlich «das vordere». Drei Stücke sind es, welche innerhalb des vorderen Zeltes, des Heiligen, die Aufmerksamkeit auf sich zogen: 1) jener große, aus feinem Golde gegossene Leuchter, zu welchem, das Zubehör der Lichtscheeren u. s. w. mit einbegriffen, ein Talent Gold, d. i. etwa 4477 Dukaten, verwendet wurde; 2) der hölzerne, mit Goldplatten überzogene Tisch, auf welchem die Schaubrote und Weihrauchschaalen standen; 3) der ebenfalls mit Gold überzogene Rauchaltar. Diese drei Stücke erwähnt als die bedeutendsten Bestandtheile des Heiligthums Josephus de bello Jud. V, 5, 5. mit den Worten: εἶχεν ἐν αὐτῷ τρία θαυμασιώτατα καὶ περιβόητα πᾶσιν ἀνθρώποις ἔργα, λυχνίαν, τράπεζαν, θυμιατήριον; und auch Philo: quis rer. div. haeres p. 512. erwähnt diese Stücke als die vornehmsten. Wie kommt es nun, fragt man, daß der Vf. das dritte wichtige Stück, den Rauchaltar, hier ganz übergeht? Wir besprechen diese Frage in der

Erkl. zum folg. V. — Neben dem Tische wird der Ritus erwähnt, welcher denselben verherrlichte. Ausleger der jüngst vergangenen Zeit haben in *ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων* eine Hypallage gesehen für *οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως*. Fritzsche spricht in seinem ritterlichen Exkurse zum Markus: de hypallage inani grammaticorum commento das Verdienst an, dieses Ungeheuer gebändigt zu haben — ut, quam immane monstrum mansuefaciendum nobis sumserimus, intelligatur, heißt es — es hat jedoch auch in alten Zeiten schon manchen Kolbenschlag erhalten, sogar von einem Crusianer! — von Chr. Schmid, welcher zu unserer St. sagt: statuerunt in formula nostra hypallagen, asylum pravi interpretis. Aber auch Winer ist nicht zu billigen, wenn er hier übersetzen will (Gramm. S. 520.): «das Auflegen der Brote»; vom Akte ist hier nicht die Rede, sondern in der hebräischen Phrase מַעֲרֶכֶת לֶחֶם ist מַעֲרֶכֶת konkret zu nehmen: strues panum. — Was die Schreibung *ἅγια* hier und *ἅγια ἁγίων* V. 3. betrifft, welche Stephanus und Erasmus eingeführt, so hat der fehlende Artikel dazu Anlaß gegeben, welcher in den LXX. beim neutr. nie fehlt, den auch cod. Vat. hat; da es indeß Prädikat ist, konnte er allenfalls fehlen, vgl. zu *θυμιατήριον*.

Da der Vf. ohne Zweifel auch diesen Geräthschaften eine symbolische Bed. beigelegt hat und da man nur dann den Schriftsteller am vollkommensten versteht, wenn man Alles, was er selbst bei seinen Worten gedacht und empfunden, sich reproducirt, so entsteht für den Ausleger die Pflicht, sich auch hier über die symbolische Bedeutung des von ihm aufgezählten heiligen Gepränges Rechenschaft abzulegen. Wir wollen dieses in der Kürze am Schlusse von V. 5. thun.

V. 3. 4. Bei dem, was hier der Vf. als das auszeichnende Geräth des Allerheiligsten anführt, entstehen die ernstesten antiquarischen Bedenken, so daß Calmet sagt: maxima totius epistolae difficultas in verbis hisce consistit, atque hic locus fortasse praeter caeteros dubium apud veteres reddidit huius epistolae auctoritatem. Aehnliches bemerkt Grotius und so hat denn auch neuerlich Bleek als einen der wichtigsten Gründe, warum der Brief nicht

könne von einem Palästinenser geschrieben seyn, die hier befindlichen antiquarischen Verstöße (siehe oben S. 53. und 64.) geltend gemacht: 1) Daß das θυμιατήριον, d. i. der Rauchaltar nicht im Allerheiligsten, sondern im Heiligsten sich befunden. 2) Daß der Verfasser, da er V. 6. ohne Weiteres im Präsens fortfährt, zu meinen scheine, daß alle jene Einrichtungen des Heiligsten und Allerheiligsten fortbeständen.

Erwägen wir zuvörderst die Frage über das θυμιατήριον. — Daß cod. Vat. die Worte καὶ τὸ (er setzt den Artikel) χρυσοῦν θυμιατήριον nach V. 2. hinter ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων einschiebt, kommt nicht in Betracht. — Zwar heißt der Rauchaltar in den LXX. nicht θυμιατήριον, sondern θυσιαστήριον θυμιάματος.*) Dagegen findet sich θυμιατήριον in jener Bedeutung bei Josephus, Philo, Klemens Alex., Origenes, so daß die Annahme dieser Bedeutung kein Bedenken hat. Allein eben der Umstand, daß auf diese Weise der Vf. einen so auffallenden antiquarischen Verstoß begangen haben würde, hat schon in der Vulg. die Uebersetzung thuribulum erzeugt, während die Itala altare hat. Luther ist auch in diesem Stücke der Vulg. gefolgt. Daß nun unter dem θυμιατήριον hier ein goldnes Rauchfaß**) zu verstehen sei, ist von einer sehr großen Anzahl Gelehrten mit Gelehrsamkeit vertheidigt worden, von Villalpandus, de Dieu, Calov, Deyling, Reland, am gründlichsten von Joh. Ge. Michaelis im Museum Bremense T. 2. P. 1. (auch im 11ten B. des Ugolinischen Thes.), vergl. Deyling Observ. sacrae II. 47. — Das Resultat dieser Untersuchung ist, daß zufolge des A. T. und des Talmud eine große Anzahl meist silberner, auch eherner Rauchfässer im Gebrauch waren, an dem großen Versöhnungsfeste aber nur ein goldenes gebraucht wurde, so daß Jemand sagen könnte, gerade zur Unterscheidung sei hier das

---

*) Doch findet sich in der Holmes'schen Ausgabe an mehreren Stellen, z. B. 2 Mos. 30, 1. 40, 5. als Variante θυμιατήριον.

**) Bei Josephus werden zwei Arten von Gefäßen, die im Hebr. verschiedene Namen führen, θυμιατήριον genannt, sowohl die Kohlenpfanne מַחְתָּה als die Rauchwerkschale כַּף. Hier ist das erstere Gefäß gemeint, sonst πυρεῖον genannt.

Adjektiv χρυσοῦν vorangesetzt. Es frägt sich nun: ist dieses Rauchfaß auch im Allerheiligsten aufbewahrt worden? Da dies nicht wahrscheinlich *), so hat ἔχουσα auf θυμιατήριον bezogen nicht denselben Sinn wie auf κιβωτός bezogen. Ἔχω heißt ich besitze, dies kann = ich enthalte seyn, oder = es gehört zu mir, die letzte Bedeutung, die sich auch V. 1. fand, findet nun auch hier statt. Da das Allerheiligste allein am Versöhnungstage den Gebrauch jenes Rauchfasses hatte, so heißt es: es gehörte ihm zu. Van Eß übersetzt: «dahin gehörte». Andere haben das ἔχουσα noch durch mancherlei Hypothesen gerechtfertigt. **) Auch noch unter den neuesten Interpreten hat diese Erklärung Beifall gefunden, bei Böhme, Kuinöl, Stuart in einem besondern Exkurs, Klee. Auffallend ist es, daß von den Vertheidigern dieser Ansicht Ein Argument nicht benutzt wurde, welches nicht ganz ohne Gewicht zu seyn scheinen könnte, nämlich das Fehlen des Artikel's bei θυμιατήριον. Unter drittehalb hundert Malen steht θυσιαστήριον (womit, wie erwähnt, die LXX. den Rauchaltar bezeichnen) in den LXX. kaum dreimal (und das in der Poesie, welche darin freier ist, Schäfer appar. ad Dem. I. 329.) ohne den Artikel. Auch haben hier die Worte τράπεζα, λυχνία, κιβωτός, πλάκες, ἱλαστήριον sämmtlich den Artikel, nur στάμνος nicht — was aber erklärlich ist. Sollte er nun nicht auch bei θυμιατήριον stehn, wenn es jenen bestimmten Rauchaltar bezeichnete? Man kann freilich entgegnen, das Wort sei hier wie auch ἅγια und δόξης V. 5. als nomen proprium behandelt. Auch läßt sich sagen, daß, wenn das ausschließlich zu diesem Gebrauche im Allerheiligsten bestimmte Rauchfaß gemeint sei, man dann ebenfalls bei diesem den Artikel wünschen würde ***). — Unter den mancherlei Bedenken, welche sich nun

*) R. Bartenora zu cod. Joma c. 5. §. I. sagt ausdrücklich, das Rauchfaß sei aus der Gefäßkammer des Tempels geholt worden.

**) Am meisten Beachtung dürfte die neueste von Hn. v. Meyer verdienen in s. Bibeldeutungen 1812. S. 8. Nach ihm ist das θυμιατήριον eine Schale für kaltes, von selbst riechendes Rauchwerk, welche stets vor der Bundeslade stehen blieb.

***) Die v. Meyer'sche Bearbeitung der Luther'schen Uebersetzung hat „ein Rauchfaß". Alle andern deutschen Uebersetzungen haben darauf

gegen diese Annahme aufstellen lassen, ist schon von einem Recensenten der Hug'schen Einleitung in der Tübinger kathol. Zeitschrift 1821. Heft 3. S. 491. für das stärkste, ohne Zweifel mit Recht, erklärt worden, daß wenn θυμιατήριον das Rauchfaß bezeichne, der Vf. auffallenderweise den so wichtigen Rauchaltar ganz übergangen habe. Wir bemerkten schon zu V. 2., daß man unbegreiflicherweise seine Erwähnung dort vermisse. Hätte nun der Vf. ihn aus Versehen statt dem Heiligen dem Allerheiligsten zugeeignet, so wäre auf einmal jenes Räthsel gelöst. Läßt sich jedoch ein solches Versehen bei dem Urheber unseres Briefes erwarten? Noch Mynster bemerkte neuerlich in dem oben S. 64. angeführten Aufsatze, daß dieß von einem so sehr in der Schrift bewanderten Mann, wie unser Verf., durchaus nicht denkbar sei, möchte er in Alexandrien oder wo irgend sonst gelebt haben. In der That, bedenken wir die reiche Schriftkenntniß, welcher unser Verf. zu Tage legt, erwägen wir ferner, daß doch die Kenntniß von der Lage der zwei Altäre im Tempel auch für jeden auswärtigen Israeliten etwas ebenso Alltägliches seyn mußte, wie für einen einigermaßen gebildeten Muhammedaner die von dem schwarzen Steine der Kaaba, so will ein solches Versehen gar nicht als wahrscheinlich vorkommen. Um die Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit sicherer zu erkennen, wird es nicht undienlich seyn, sich nach entsprechenden Fällen umzusehen. Sollen wir nicht z. B. von den Kirchenvätern sagen, daß sie im A. T. nicht minder bewandert gewesen, als etwa unser Verf.? — sollten sich nun wohl bei diesen ähnliche Versehen vorfinden? In der That finden sie sich und zwar gerade in Bezug auf unsern Gegenstand. Es ist bis jetzt nicht bemerkt worden, daß eine Anzahl der gelehrtesten patres sich in dem Irrthum befindet, als ob der Rauchaltar im Allerheiligsten gestanden habe. So sagt Oekumenius, er habe in seinen σημειώσεις gezeigt, daß es τρεῖς σκηνάς gegeben habe. In die erste habe das Volk gehen dürfen, und da sei der Brandopferaltar gewesen, (er

---

nicht geachtet, mit Ausnahme des bekannten Socinianers Felbinger, welcher in seiner (1660 erschienenen) ganz wörtlichen Uebersetzung ebenfalls „ein Rauchfaß" hat.

betrachtet den Vorhof als σκηνή), in der zweiten der Leuchter und der Tisch, und in der dritten das θυμιατήριον. Ebenso stellt Origenes die Sache dar, hom. VIII. in Exod. p. 163. ed. R., und hom. IX. in Levit. p. 242, Ebenso auch Augustinus in der quaestio CLXXVII. in Exod. c. 20. ed. Bened. *), welcher auch über den Eingang des Hohenpriesters ins Allerheiligste die verkehrte Meinung gehabt, als habe er täglich mit Begleitung hineingehen können, am Versöhnungstage nur allein, worin auch Sigonius mit eingestimmt hat, de rep. Hebr. 5. 2. So wäre denn also der Haupteinwurf gegen die Möglichkeit eines Irrthums bei unserm Vf. zurückgewiesen. Allein man wird sich hiermit doch noch nicht beruhigen können. Es ist nämlich zu bemerken, daß diese Kirchenväter gewiß nur durch die Autorität unserer Stelle, welche sie sich nicht anders zu erklären vermochten, zu dieser Ansicht verleitet wurden. Nur so konnte Dekum. darauf fallen, den Vorhof als eine σκηνή anzugeben. Anderwärts begegnen wir auch der richtigen Ansicht. So heißt es bei Klemens Strom. I. 5. p. 665.: ἀνὰ μέσον δὲ τοῦ καλύμματος καὶ τοῦ παραπετάσματος, ἔνθα τοῖς ἱερεῦσιν ἐξῆν εἰσιέναι, θυμιατήριόν τε ἔκειτο, σύμβολον τῆς ἐν μέσῳ τῷ κόσμῳ τῷδε κειμένης γῆς. Es kommt hinzu, auch wenn unser Verf. ein Alexandriner war, sollte er als Jude niemals die Festreise nach Jerusalem gemacht haben? Sollte er nie von andern, die sie gemacht hatten, etwas über die Tempeleinrichtung vernommen haben? Sollte er nie als Christ nach Jerusalem gekommen seyn? Auch Philo ist ein Alexandriner, kann man ihm wohl aber irgend einen antiquarischen Verstoß dieser Art nachweisen? (s. jedoch unten zu 10, 11.) **) Hat nicht auch er die Festreise nach Jerusalem gemacht ***)? Bestand nicht außerdem seit 150 a. Chr. in

*) Was Seb. Schmid, Calov u. A. als die Meinung dieser Väter angeben, beruht auf Irrthum.

**) Zwar hat Bonfrere ad Levit. 21, 14. auszusprechen gewagt, Philo sei rituum templi plane ignarus gewesen; es ist dies aber keineswegs bewiesen worden. Man s. Thalemann, de Philonis et Josephi auctoritate in historia rituum sacrorum.

***) Daß er, um zu opfern, die Reise nach Jerusalem gemacht, er-

Leontopolis der genau dem jerusalemischen Tempel nachgebildete Tempel des Onias? Bei dieser Bewandniß der Umstände, meine ich, muß es doch immer großes Bedenken haben, dem Vf. einen Irrthum dieser Art zuzumuthen. Wenigstens wird es Pflicht des unbefangenen Auslegers seyn, einen andern Ausweg zu versuchen. Und so möchte ich denn jene Erklärung vom Rauchfasse nicht zurückweisen. Das Hauptbedenken dagegen besteht doch darin, daß dann der Rauchaltar im Heiligen ganz übergangen wäre. Auch ich erkenne dieses Bedenken an. Daß man indessen doch auf solche Gründe aus dem Stillschweigen nicht allzu sicher bauen kann, daß wir zuweilen den Erklärungsgrund in irgend einer uns unbekannten Zufälligkeit zu suchen haben, zeigen viele Beispiele historischer Enantiophanieen. Ja wir haben sogar eines in Bezug auf dieselbe Sache, von der wir hier handeln, zur Hand. Da wo Josephus erzählt, wie Pompejus in das Heiligthum getreten, sagt er, er habe «den goldenen Tisch, den heiligen Leuchter, die Rauchfässer und die Menge des Weihrauchs gesehen» (antiqq. 14, 4, 4.) — also gerade die hier erwähnten Stücke — also gerade das hier eintretende Bedenken: warum erwähnt der Geschichtschreiber die Rauchfässer, selbst den Weihrauch, und schweigt von dem goldenen Rauchaltar? Hat etwa auch er dessen Lage nicht gekannt? Das behauptet Niemand. Ferner: warum hat Titus den goldenen Leuchter, den Tisch, die Rauchfässer — die jetzt noch der Triumphbogen in Rom zeigt, — mitgenommen, aber nicht den goldenen Rauchaltar?*) Ich kenne keine Antwort auf diese Frage. Es scheint mir, daß solche Beispiele den besonnenen Kritiker zurückhaltend machen müssen, und dieß um so mehr, da unser Vf. noch hinzusetzt, daß er nicht κατὰ μέρος von diesen Sachen handeln wolle. Nur diese Zurückhaltung möchte ich durch diese Bemerkungen bewürken, ohne damit irgend eine Ansicht als die unbedingt richtige geltend ma-

wähnt Philo selbst im Fragmente seiner Schrift de provid. bei Eusebius praep. evang. 8, 14.

*) Auch Josephus, wo er die heiligen Geräthe, die aus dem Tempel entführt worden, aufführt, spricht nur vom Tische und vom Leuchter, aber nicht vom Rauchaltar, de bello Jud. 6, 5, 5.

chen zu wollen. Uebrigens lassen sich auch, wenn man die Bedeutung Rauchaltar beibehält, noch mancherlei Auswege denken, wie z. B. folgender. Der Vf. sagt nicht: μετὰ τὸ δεύτερον καταπέτασμα ἦν τὸ χρυσοῦν θυμιατήριον, sondern μετὰ τὸ δ. κ. ἦν σκηνὴ ἡ λεγομένη ἅγια ἁγίων, und von dieser σκηνή sagt er, sie hatte das θυμιατήριον — wie nun wenn der Vf. den Rauchaltar, weil er dicht an jenem zweiten Vorhange, gerade vor der Bundeslade stand (2 M. 30, 6.) als dem Allerheiligsten zugehörig bezeichnet hätte? So heißt 1 Kg. 6, 22. der Rauchaltar הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר־לַדְּבִיר, wo לְ ebensowohl als Bezeichnung des Genitivverhältnisses im weitern Sinne genommen werden kann, als auch die Richtung bezeichnen. Auch ließe sich sagen, der Vf. schreibt nach der Reminiscenz aus der Schrift, dort wird nun 2 M. 26. vom Tisch und vom Leuchter gehandelt, erst weit später Kap. 40. abgesondert vom Rauchaltar u. s. w.

Das zweite Bedenken besteht darin, daß der Verf. das Gefäß mit dem Manna und dem Stab Aarons in die Bundeslade verlegt, während doch nach 1 Kg. 8, 9. nichts in derselben war, als die zwei Gesetztafeln, nach dem Exile aber das Allerheiligste ganz leer war, s. Josephus de bell. jud. V, 5, 5. Die mosaische Urkunde spricht zwar 2 Mos. 16, 33. 4 Mos. 17, 10. davon, daß jene Gegenstände im Allerheiligsten waren, aber nicht in der Lade, sondern vor der Lade. Unserer Ansicht nach läßt sich hierüber nur mit Theoph. sagen, daß der Verf. einer andern Tradition über diesen Gegenstand folgte. Wie diese Tradition entstanden sei, wissen wir nicht. Wir sehen aber, daß auch spätere Rabbinen durch subtile Deutung der alttestamentlichen Stellen sich auf diese Ansicht leiten ließen, so R. Levi Ben Gerson (gest. 1370.) in seinem Kommentar zum Pentateuch, welcher sich in der Amsterdamer rabbinischen Bibel findet, aus welchem Buxtorf auch in der arca foed. die Stellen ausgezogen hat. Desgleichen Abarbanel im Kommentar zu 1 Kön. 8, 9., welcher sagt: בא בקבלתם ז"ל כי דברים האלה ר"ל צנצנת המן ומטה אהרון היו בארון משמרת לבני ישראל: »unsere Vorväter haben die Ueberlieferung, daß jene Dinge, das Gefäß mit Manna und der Stab Aarons für Israel in der Bundeslade

aufbewahrt wurden.» Theoph.: ἴσως οὖν ... ἐκ παραδόσεως ἂν εἶχε τοῦτο· ἐπεὶ καὶ νῦν φαραΐζοντες τῶν Ἑβραίων συντίθενται τοῦτο οὕτως ἔχειν.

V. 5. Χερουβίμ erscheint ebenso wie in den LXX. ohne griech. Flexion, und ist wie an einigen Stellen der LXX. (1 M. 3, 24. Ezech. 10, 15. 16. 18. 19. 11, 22.) als Neutrum gebraucht — nach Winers Meinung, weil πνεύματα ergänzt wurde, richtiger wohl, weil man sie als ζῶα betrachtete, vgl. Josephus antiqq. 3. 6. 5. ζῶα πετεινά, Klemens Alex. Strom. 5. 241. — Eine ihm sonst ganz ungewöhnliche Willkür hat sich Griesbach erlaubt, welcher vor δόξης den Artikel einschiebt, worin Vater und Schott ihm gefolgt sind, obwohl keine Zeugnisse dazu berechtigen, mit Ausnahme von cod. 57. u. 80. — auch die Matthäischen und Rinkschen codd. lassen sämmtlich den Artikel aus. Griesbach hielt es für ausgemacht, daß die δόξα die Schechinah bedeute, wie z. B. Offenb. 21, 11. und daß es in diesem Falle des Artikels nicht entbehren könne. Diejenigen Ausleger, welche ihn nicht lasen, haben sich daher auch genöthigt geglaubt, δόξης als gen. subst. pro adj. anzusehen und haben splendidi übersetzt. Dieser adjektivische Genitiv desselben Wortes, obwohl mit dem Artikel, τῆς δόξης, findet sich auch Apg. 7, 2. Jak. 2, 1., und vielfach ohne Artikel auch in den LXX.: κάθεδρα δόξης Sir. 7, 4., μεγαλεῖον δόξης Sir. 17, 10. u. a. Dagegen hat Böhme hier den Kanon angewendet, daß δόξης den Artikel nicht habe, weil es (wie ἅγια ἁγίων, θυμιατήριον V. 2. 4.) als nom. propr. stehe, und hat sich dafür auf Sir. 50, 7. 11. Weish. 9, 10. berufen. An diesen Stellen bezeichnet jedoch δόξα nicht die Schechinah, vielmehr ist anzuführen 1 Sam. 4, 22. ἀπῴκισται δόξα ἀπὸ Ἰσραήλ (öfter sequ. Gen.), an welcher Stelle würklich die Schechinah gemeint ist. Und eine Beziehung auf die Schechinah wird man, wenn das Wort neben Χερουβίμ vorkommt, in der That erwarten müssen, da im Alten Testament die Cherubim ausdrücklich als Träger der göttlichen Herrlichkeit vorkommen und aller Wahrscheinlichkeit nach selbst der Name von כָּרַב abzuleiten ist, vgl. das Prädikat Gottes יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים und כִּסֵּא הַכָּבוֹד. Dies leitet

nun auf die antiquarische Frage, ob jene δόξα oder Schechinah im Tempel als eine Wolke, die von dem Cherubim getragen wurde, zu denken sei. Es war dies früher die allgemeine Ansicht; seit Vitringa und besonders seit Thalemann ist jedoch diese Schechinah von Vielen als eine rabbinische Erfindung betrachtet worden, und diesen hat sich auch Winer im Realwörterb. (u. d. W. Bundeslade, auch Bähr in dem sofort anzuführenden Werke) angeschlossen. Mir scheinen jedoch mehrfache Gründe für die ältere Ansicht zu entscheiden, welche auch Rosenmüller beibehalten hat, deren Auseinandersetzung aber hier zu weitläuftig seyn würde. Vielleicht wird auch jener gelehrte neuere Archäologe, wie Vitringa in der 2ten Ausg. seiner Observv. 1712. sagt, daß er es gethan habe, si non secundis, saltem tertiis curis pedem retrahere. —

Wir bemerkten schon zu V. 2., daß der Vf. aller Wahrscheinlichkeit nach diese heiligen Geräthschaften symbolisch aufgefaßt habe, wie sie denn auch anerkanntermaßen eine solche Bedeutung hatten. Das Symbol hat in der alten Welt eine viel weitere Herrschaft, als wir gegenwärtig anzunehmen geneigt sind. O. Müller sagt in seinen Prolegomenen zur Mythologie S. 258: «Eine frühere Menschheit, die noch mehr in sinnlichen Eindrücken lebte, muß dafür (für die Symbolsprache) auch noch mehr Sinn gehabt haben; man kann sagen, daß ihr die ganze Natur Physiognomie zeigte.» Seit dem Erscheinen der ersten Auflage des Kommentars, haben wir ein mit außerordentlichem Fleiß und vielem Geiste ausgearbeitetes Werk über diesen Gegenstand erhalten in Bähr's Symbolik des Mosaischen Kultus 2 Thle. 1837 u. 39. Wir möchten uns erlauben, aufs dringendste unsere Leser einzuladen, von diesem Werke Kenntniß zu nehmen, denn, ob man gleich manchen Ansichten widersprechen muß, wird es doch dazu dienen, auf eine seit langer Zeit gar nicht mehr beachtete Mine aufmerksam zu machen, welche gewiß in irgend einem Maße Ausbeute geben wird. Auch Hengstenberg hat in seinem Werke: Die Authentie des Pentateuch Bd. II. über vieles Hierhergehörige — großentheils freilich im Widerspruch mit Bähr — lehrreiche Bemerkungen mitgetheilt, namentlich

20

S. 628. ff. Zuvörderst ist der von beiden Theologen richtig geltend gemachte Grundsatz zu beachten, daß, ehe man untersucht, was für Vorbilder, Typen, in den alttestamentl. Instituten liegen, zu bestimmen ist, was sie abbildeten, welches ihre symbolische Bedeutung sei. Wie der Vf. unsers Briefes über die Bedeutung des Einzelnen gedacht habe, wagen wir nicht zu entscheiden, was aber die Bedeutung der heiligen Geräthe, im Zusammenhange der mosaischen Einrichtung gewesen sei, das versuchen wir kurz — allerdings mehr an Hengstenberg, als an Bähr uns anschließend — auszusprechen. (Von der Bedeutung der Zeltabtheilungen wird zu V. 8. die Rede seyn). Wir stimmen zunächst mit Hengstenberg überein, wenn er die Geräthe des Allerheiligsten als Ausdruck des Verhältnisses Gottes zum Volke, die des Heiligen als Ausdruck des Verhältnisses des Volkes zu Gott auffaßt, sie bezeichnen, wie der Israelit Gott nahen könne. Wie scharfsinnig auch Bähr zu zeigen gesucht hat, daß den Schaubroten eine andere Bedeutung gegeben werden müsse, als die bisher angenommene, so scheinen uns doch die Gründe überwiegend, nach welchen dieselben als Darbringung der Gemeinde an Gott zu fassen sind, mithin geistig genommen, die guten Werke. Das Oel und das Licht sind Bezeichnungen der reinen Gotteserkenntniß, in der das Bundesvolk leuchten soll *), die Siebenzahl der Lichter ist Zahl des Eides und somit des Bundes, die Zwölfzahl der Brote bezieht sich auf die 12 Stämme, in denen das Volk sich repräsentirt. Die Lade des Bundes, insbesondere so genannt von den דִּבְרֵי הַבְּרִית, den zehn Geboten als dem Grundgesetze Israels, bezeichnet die Grundlage der Verbindung, welche der heilige Gott mit den sündigen Menschen eingeht. Sie wird zugedeckt durch den Versöhnungsdeckel, an welchen am Versöhnungstage

*) Das Allerheiligste dagegen war in tiefstes Dunkel gehüllt — Gott das φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον 1 Tim. 6, 16. Die Stiftshütte ließ überhaupt dem Sonnenlichte gar keinen Zugang, im Tempel dagegen gab es Fenster 1 Kg. 6, 4., wiewohl über deren Beschaffenheit gestritten wird, vgl. Gesenius thesaurus s. v. אשנב, Carpzov apparat. S. 267. und v. Meyers Bibeldeutungen S. 297., jedenfalls ließen sie nur wenig Licht ein.

für die Gesammtsünde des Volkes das Blut gesprengt wurde, womit also gesagt ist, daß die göttliche Barmherzigkeit stärker sei als das Gesetz, die Cherubim sind die personificirte Schöpfung, sie blicken auf den Versöhnungsdeckel hinab; so wird ausgedrückt, daß die gesammte Schöpfung auf Gottes Barmherzigkeit und Gesetz gegründet sei.

V. 6. 7. Wenn nun der Vf., nachdem er von der Beschaffenheit der Hütte in der mosaischen Zeit gesprochen, im Präsens fortfährt, *εἰσίασιν*, *προσφέρει*, so bezeichnet er damit die Fortdauer zu allen Zeiten, und auch von seiner Zeit konnte er dieses sagen, da ja die Einrichtung, worauf es ihm hier besonders ankommt (s. V. 8. 9.), das Verhältniß des Heiligen zum Allerheiligsten, doch noch fortbestand. Als eine große Unbilligkeit erscheint es, wenn Bleek daraus mit völliger Sicherheit den Schluß macht, als habe der Verf. gemeint, es sei zu seiner Zeit auch noch die Bundeslade so wie alles Andere vorhanden gewesen. — Das *διαπαντός*, im Gegensatze zu dem *ἅπαξ* V. 7., bezieht sich auf die alle Tage fortgehenden priesterlichen Verrichtungen, als da sind: das tägliche Räuchern, das Anzünden der Lichter, von denen drei den Tag über brannten, die andern am Abend angezündet wurden, das Auflegen frischer Brote am Sabbathe u. s. w. — *Ἅπαξ* in V. 7. bezieht sich eben so wie אַחַת בַּשָּׁנָה 3 Mos. 16, 34. 2 Mos. 30, 10. nur auf den einen Tag im Jahre. Wie oft der Hohepriester an diesem einen Tage das adytum betreten, darüber weichen die Meinungen ab. In 3 Mos. 16. findet sich keine sichere Erklärung, nach V. 18. könnte man allenfalls meinen, er sei nur Einmal hineingegangen. Erwägt man aber die verschiedenen Ritus, welche er zu verrichten hatte, so ist man geneigt, den Rabbinen beizustimmen, welche von einem viermaligen Eintreten reden. Zweimal muß er jedenfalls hinter den Vorhang gegangen seyn, worauf auch V. 15. in 3 Mos. 16. führt und was auch von Philo in der Stelle legat. ad Cajum p. 1035., wie es scheint, angenommen wird. Er sagt nämlich, daß selbst der Hohepriester, wenn er drei oder viermal des Tages in das Allerheiligste ginge, des Todes sterben müßte. Darin liegt denn

indirekt, daß er zweimal hineinging*). Da nun Philo mit so großer Bestimmtheit ein dreimaliges Hineingehen ausschließt, so möchte man ihm beistimmen. Denn nicht die Mischna, welche sonst wohl ihm gegenüber als antiquarische Autorität geltend gemacht werden kann, spricht, meines Wissens, direkt von einem viermaligen Eingange, sondern nur die späteren Rabbinen, namentlich Maimonides in der הִלְכוֹת עֲבוֹדַת יוֹם הַכִּפֻּרִים und R. Kotzi (im 13. Jahrh.). Wo aber diese Rabbinen und namentlich Maimonides mit Philo und Josephus in Widerspruch treten, da werden sie mit wenigen Ausnahmen denselben unterzuordnen seyn, vgl. die einzelnen Belege hiefür in Schöttgens gegen Ugolini gerichteter Dissert. de fide Maimonidis in adstruendis antiquitatis Hebraicis 1750. Vgl. indeß Winer Reallex. II. 764., der aus dem hebr. Text ein dreimaliges Eingehen glaublich macht. Ueber die Frage überhaupt s. Deiling Observv. sacrae II. 13. — Der Gen. der Zeit *τοῦ ἐνιαυτοῦ* gehört unter die «stehend gewordenen Formeln,» in denen er im N. T. vorkommt, und ist diese Stelle wie auch Joh. 8, 2. noch bei Winer S. 187. hinzuzufügen. — *Οὐ χωρὶς αἵματος*, die negative Form des Ausdrucks verstärkt wie 7, 20., der Antitypus liegt in V. 12, *διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος*. Ohne Sühne für seine eigenen und für die fremden Sünden dürfte er auch dann nicht einmal Gott nahen. — Zu *ἀγνοημάτων* vgl. die Erklärung von 5, 2., wo *ἀγνοοῦντες* ebenso wie hier.

V. 8. In diesem interessanten Ausspruche giebt nun der Vf. an, welche typische Bedeutung der Einrichtung des Tempelbaues zuzuschreiben sei. Daß nämlich in der Zeit des alten Bundes das Allerheiligste vor den Priestern und dem Volk geschlossen bleibe, deute darauf hin, daß das Allerheiligste, nicht einmal für das priesterliche, geistige Israel und überhaupt noch nicht für die Menschheit geöffnet sei. Die alttestamentliche Oekonomie werde durch das Heilige dargestellt,

---

*) Mit welchem Rechte Bleek den Schluß macht, Philo habe also nur von einem einmaligen Hineingehen gesprochen, sehe ich nicht ein. Der Abschnitt, wo Bleek zeigen will, daß unserm Vf. die Kenntniß des Heiligthums abgegangen sei, ist überhaupt einer von den wenigen, wo er sich zum Gebrauch von sehr schwachen und unhaltbaren Argumenten verleiten läßt, s. S. 286. den Text und die Anm.

die neutestamentliche durch das Allerheiligste. Der Gesetzgeber selbst habe den typischen Sinn jenes Instituts nicht erfaßt, aber der heilige Gottesgeist, der ihn leitete, habe damals diese Bedeutung beabsichtigt (vgl. 1 Petr. 1, 11. 12.). *Ὁδὸς τῶν ἁγίων* ist gen. der Richtung, es ist nicht zu vergleichen *ὁδὸς θαλάσσης* Matth. 4, 15., wo Fritzsche falsch erklärt, denn dort ist der Sinn: der Weg am Meere, sondern z. B. 2 Sam. 18, 23. *ἔδραμεν τὴν ὁδὸν τὴν τοῦ Κεχάρ*, oder Matth. 10, 5. *ὁδὸς ἐθνῶν*. Verschieden ist der gen. bei *εἴσοδος τῶν ἁγίων* 10, 19. Daß *ἅγια* das Allerheiligste bedeute und was dieß für ein Allerheiligstes sei, zeigt 8, 1. 2. 6, 19. und in unserm Kap. V. 12. 24. Dieselbe Idee — daß mit Christi Erlösung der Menschheit das Allerheiligste geöffnet worden — drückt das große Faktum des zerrissenen Vorhangs beim Tode Christi aus. In unserm Briefe ist das Allerheiligste, in welches Christus eingegangen und uns den Weg bereitet hat, der Himmel, die realisirte Einheit mit Gott, die absolute Seligkeit (s. zu 8, 5.). Dieser Himmel ist den Gläubigen schon jetzt offen und sie haben den Zugang zum Gnadenthron im Glauben, 4, 16. 7, 19. 25. 10, 19. 22. Dereinst erlangen sie den Zugang im Schauen. So wie es einerseits vom *αἰὼν μέλλων* heißt, er sei noch zukünftig, andererseits, er sei für die Gläubigen schon da; wie es einerseits heißt, sie sollen noch in die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* eingehen, andererseits, sie seien schon darin, — so verhält es sich auch mit ihrem Seyn im Allerheiligsten. Am Ende aber kommt der himmlische Tempel, die Hütte, die Gottesstadt auf die Erde, erhält auch Realität in der Erscheinung Offb. 11, 19. 21, 2. 3. Vgl. zu 8, 5. — *Στάσιν ἔχειν* verschieden von *στῆναι*, = Bestand haben, vgl. die Stellen bei Kypke S. 397. z. B. bei Polybius 5, 5, 3. *τῶν Ἐτησίων ἤδη στάσιν ἐχόντων*, «da die Passatwinde noch fortdauerten.»

Nachdem wir so die Ansicht des Vfs. über die typische Bedeutung des Tempelbaues erfahren haben, ist es von Interesse, auch zu sehen, was jüdische und christliche Ausleger hierüber gelehrt.

Eine gewiß nicht ächt historische Ansicht des Alterthums — wenngleich sie leider in so vielen akademischen Vorlesungen

über hebräische Archäologie herrscht, und auch Werke wie Winers sonst so schätzbares Reallexikon sich nicht bedeutend darüber erheben — ist die, welche den ganzen mosaischen Kultus nur unter dem Gesichtspunkte eines religiösen Gepränges auffaßt. Wir führten schon zu V. 5. einen Ausspruch von O. Müller an, welcher auf die weite Herrschaft des Symbols in der alten Welt aufmerksam macht. Derselbe Philologe faßt Creuzers Ansicht in die Worte zusammen (Prolegomenen z. Mythol. S. 332.): «Das reine Licht der Erkenntniß mußte sich zuvor in einem körperlichen Gegenstande brechen, damit es nur im Reflex und im gefärbten, wenn auch trüberen Schein, auf die Augen fiele; darum war jene Erziehung des Menschengeschlechts genöthigt, durchaus in Bildern zu reden.» Auch de Wette und v. Cölln haben die Nothwendigkeit des Symbols in der Alten Welt anerkannt (s. Hengstenb. Aechth. d. Pentat. II. S. 614.). Zwar ist das Symbol nicht das Höchste, aber das Höchste kann im Symbol seyn, wie die Sonne im Wasserspiegel, und man bedarf den Wasserspiegel, so lange man nicht in die Sonne zu sehen vermag. Auch das wird von de Wette zugestanden, daß der Gesetzgeber selbst, der den Kultus gründete, ein Bewußtseyn von der Bedeutung desselben haben mußte und daß nur die rohe Masse das Symbol für die Sache nahm. — Da nun der alttestamentliche Kultus so deutlich den symbolischen Charakter an sich trägt, da überdies, wenn auch mehr auf eine verhüllte Weise, 2 Mos. 25, 40. darauf hindeutet, so ist nicht zu verwundern, wenn die Juden alter und neuer Zeit die Einrichtungen ihres Kultus symbolisch auslegen. Philo's Deutungen der Hütte und ihrer Bestandtheile finden sich besonders im 3ten Buche de vita Mosis. Danach ist ihm der *ναός* im Allgemeinen das Bild der *νοητά*, die *αὐλή* das Bild der *αἰσθητά*; der heilige Leuchter mit seinen sieben Armen das Abbild der sieben Planeten; die vier Farben der Tempelvorhänge sind das Bild der vier Elemente, weil die Hütte im Ganzen das Bild des Weltalls sei u. s. w.. Auch Philo geht bei der symbolischen Deutung von 2 M. 25, 40. aus. Das alexandrinische Buch der Weisheit betrachtet — was sich ebenfalls bei Philo findet — das hohepriesterliche Gewand

als das Abbild des ὅλος ὁ κόσμος Weisheit 18, 24. Aehnlich philosophirt Josephus. Er sieht in der Hütte im Ganzen das Bild des Universums, und zwar im Allerheiligsten das Bild des οὐρανός, διὰ τόν οὐρανὸν ἀνεπίβατον εἶναι ἀνθρώποις, im Vorhof und Heiligen das Bild von Erde und Meer: καὶ γὰρ ταῦτα πᾶσίν ἐστιν ἐπίβατα, antiqq. 3, 3, 7. Der Leuchter stellt auch nach ihm die sieben Planeten dar, die zwölf Brote die zwölf Bilder des Thierkreises u. s. w. Die Kirchenväter schließen sich Philo an. Auch bei den späteren Rabbinen finden wir vielfach kosmische Deutungen (s. Bähr I. 105. f.). Da eben begegnen wir indeß der grob materiellen Auffassung, welche, 2 M. 25, 40. buchstäblich fassend, reale äußerliche Urbilder der jüdischen Heiligthümer im Himmel annimmt. Da heißt es, es gebe auch im Himmel einen Tempel, ja auch einen Priester Michael (man hat hier an die Bedeutung des Namens: Wer ist wie Gott? zu denken) oder Metatron, welcher die Seelen der Gerechten zur Sühnung für Israel darbringe! *) u. s. w. Die Stellen finden sich in Schöttgens diss. de Hierosolyma coelesti, c. II. de templo hierosol. coel. und in Buxtorf de arca foederis c. 6. Besonders parallel mit Hebr. 8, 5. ist folgende Stelle, welche Schöttgen weder zu Hebr. 8. noch in jener Abhandlung excerpirt hat. Sie findet sich in R. Ascher Bechai's (am Ende des 13ten Jahrh., nicht zu verwechseln mit dem Vf. des trefflichen Buchs Choboth Hallebabot, Ben Joseph Bechai) comm. in legem f. 148. col. 3.: כהן גדול המשרת לפני לפנים בבית המקדש של מטה דוגמא לשירות הנעשה בבית המקדש של מעלה: «der Hohepriester, welcher in dem niedern Heiligthume vor Gottes Angesicht das Geschäft verrichtet, ist ein δεῖγμα (so das Rabbinische übereinstimmend mit ὑπόδειγμα an unserer St.) des priesterlichen Dienstes, der in dem obern Heiligthum verwaltet wird.» Haben nun die Rabbinen, was sie hierüber sagen, im eigentlichen Sinne genommen? Gewiß viele, ebenso wie christliche Theologen das Fürbitten, das Psalmsingen u. s. w. Ohne Zweifel haben aber Andere solche Aus-

---

*) Diese merkwürdige Stelle findet sich im Talmud tr. Chagiga c. 2.

drücke bildlich gebraucht. Eine schwer zu entziffernde Hieroglyphe ist in dieser Hinsicht das Buch **Sohar**, wo man stets schwankt, ob man sich im Gebiete grobfleischlicher Misverständnisse der heil. Schrift befinde, oder tiefsinniger Symbolik. So heißt es in einer hierher gehörigen Stelle des Sohar, welche **Schöttgen** in jener angeführten Abhandlung übergangen hat: «Gott habe beabsichtigt, Israel, als es aus Aegypten zog, einen Tempel vom Himmel herabzusenken, den er gebaut, aber wegen der Sünden des Volks habe er ihn zurückhalten müssen: לסוף יומיא בפורקנא בתראה «**bis zu dem Ende der Tage in der letzten Erlösung**» (Gegenbild der Erlösung aus Aegypten). Bei den Aussprüchen des Sohar kommt indeß die kritische Frage über seine Authentie in Betracht, die ich in der Dissertation de ortu Cabulae 1837. behandelt habe.

Wir, die christlichen Theologen, haben vor allem in den Untersuchungen über die alttestamentl. Einrichtungen festzuhalten, daß es zuerst gilt zu bestimmen, welche Bedeutung der Gesetzgeber selbst seinen Instituten gab (s. oben zu V. 5.). Erst nachdem das Symbol bestimmt ist, kann vom Typus die Rede seyn. Denn hat auch nach V. 8. der h. Geist angedeutet, was Moses noch nicht erkannte, so schließt doch der Zweck für die Christen nicht einen Zweck für das damalige Israel aus. Bei Angabe der symb. Bed. der Stiftshütte, hat nun gerade das treffliche Werk von **Bähr**, unserer Ansicht nach, das Richtige verfehlt, wenn dieselbe — nach dem Vorgange von **Philo** und **Josephus** — nur als Abbild, des Himmels und der Erde (diese als der Vorhof) genommen wird. Schon dies spricht gegen diese Auffassung, daß **Bähr** alsdann für das Allerheiligste keine besondre Bedeutung nachzuweisen vermag. Wir müssen im Wesentl. **Hengstenberg** beistimmen, wenn er (a. a. O. S. 628. ff.) die Stiftshütte als «Symbol des Reichs Gottes im A. B.», als Repräsentation der Wohnung Gottes unter den Seinigen betrachtet. Der Vorhof nimmt das ganze gemischte Israel auf, das Heilige bezeichnet die Stellung des ächten, priesterlichen Israeliten, daher nur die Priester hineingehen, das Allerheiligste, die absolute Gottesgemeinschaft, zu welcher keiner, auch nicht einmal der

priesterliche Israelit durchdringt. Jeder Israelit, auch der rohere, mußte durch diese Einrichtung wenigstens den Eindruck erhalten, daß er noch nicht rein genug sei, daß sein Zustand ihn von Gott ausschließe. Mit dieser Auffassung der symbol. Bedeutung stimmt nun auch die von unserm Vf. gegebene typische überein. Nach ihr wird ja eben dadurch, daß nicht einmal die Priester ins Allerheiligste eingehen durften, gelehrt, daß im A. B. überhaupt noch nicht die vollkommene Gemeinschaft mit Gott erschienen sei. — Bei den christl. Auslegern findet sich in diesem Stücke der Typologie mehr Uebereinstimmung als in anderen *). Einige betrachten allerdings, vorzüglich durch 10, 20. geleitet, (vgl. weiter unten die Erklärung des Vf. S. 320.) die Hütte als Bild des irdischen *σκήνωμα* Christi, so auch noch Lundius in den jüdischen Heiligthümern. Die gangbare Ansicht der christlichen Kirche bezeichnet aber das Allerheiligste als Symbol der ecclesia triumphans, das Heilige als das der ecclesia militans, so schon Origenes, hom. IX. in Lev. p. 243. ed. R. und zuletzt Michaelis in seiner typischen Gottesgelahrtheit. Hieran schlossen dann Viele nach dem Vorgange von Coccejus die andern Deutungen an: das Allerheiligste ist der Himmel selbst, in welchem ja eben die ecclesia triumphans ist und die christliche Oekonomie überhaupt, welche ja wieder in demselben Verhältnisse zur jüdischen steht, wie die ecclesia triumphans zur militans. Nach Witsius vereint das Heilige einen dreifachen Typus: 1) coelum visibile, 2) ceremoniae legis, 3) caro Christi. Verschiedene Deutungen verbindet auch v. Meyer, welcher vorzugsweise die drei Abtheilungen auf drei Staffeln des geistigen Lebens bezieht: die höchste ist die, wo die Opfernden sind, «wo die Thierheit geschlachtet wird, das Feuer der Andacht ununterbrochen brennt», (Blätter für höhere Wahrheit Th. 10. S. 39.) — welche Deutung ich indeß nicht verstehe, da ja im Allerheiligsten nicht geschlachtet wurde und auch kein heiliges Dunkel kein Licht erleuchtete. Die erwähnten am meisten

*) Besonders haben sich mit jener Deutung Coccejaner beschäftigt, Momma de triplici Oecon. eccl. T. I. l. 2. c. 9., Biermann, Moses et Christus l. 2. c. 3., Witsius, miscell. sacra T. I. 342. vgl. auch Carpzov, apparatus antiq. p. 254.

gangbaren Auffassungen sind mit der unsers Briefes eigentlich nicht im Widerspruch, insofern ja Beides vom Christen gilt, daß er erlöst ist und daß er täglich erlöst wird, daß das Reich Gottes für ihn schon da ist und daß er täglich bittet: Dein Reich komme, daß er den Himmel schon auf Erden im Glauben hat und — daß er sein noch wartet. Insofern nun die vollkommene Gottesgemeinschaft erst am Ende in die Erscheinung tritt, kann auch das Allerheiligste mit Recht als der Typus der eccl. triumphans betrachtet werden und hat diese Beziehung in Offb. 11, 19. 21, 2. 3. auch eine biblische Basis.

V. 9. Was *παραβολή* betrifft, so bringt Schulz darauf, daß es hier wie 11, 19. «Gleichniß» und nicht «Typus» übersetzt werde, — insofern mit Recht, als wir bei Typus in der dogmatischen Sprache an etwas Zukünftiges denken, wiewohl dieser dogmatische Sprachgebrauch ein willkührlicher ist. מָשָׁל und ܡܬܠܐ wird im Rabbin. und Syr. auch von Typen gebraucht. Erklärt man 11, 19. *ἐν παραβολῇ* wie Schulz, dann ist ja doch dort das Gleichniß ein Typus; hier indessen ist allerdings von einer «Gleichnißdarstellung», wie Schulz sich ausdrückt, die Rede, welche nicht Vorbild ist, sondern = *σκιαγραφία*. *Ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκώς* ist nämlich wie Gal. 1, 4. die vormessianische Zeit; in Bezug auf diese ist die *πρώτη σκηνή*, auf welche wir auch *ἥτις* beziehen, ein Gleichniß. Die Gläubigen aber, für welche der *καιρὸς διορθώσεως* schon gekommen ist (V. 10. und 8, 8.), sind auch insofern schon dem *καιρὸς ἐνεστηκώς* entrissen, wie Paulus Gal. 1, 4. sagt. In dieser vormessianischen Zeit werden Opfer gebracht, welche nicht *κατὰ συνείδησιν* vollenden, sondern *κατὰ σάρκα*, vgl. *δικαιώματα σαρκός* V. 10., *καθαρότης τῆς σαρκός* V. 13. Da diese *τελείωσις* keine rechte ist, so heißt es von der Zeit des *νόμος* geradezu 7, 19. *οὐδὲν ἐτελείωσεν*, wogegen die Gläubigen durch ein wesenhaftes Opfer geheiligt werden, welches auch die *συνείδησις* reinigt, 10, 2—14. — *Συνείδησις* werden wir nicht durch Gewissen übersetzen dürfen, da unsere Sprache den Ausdruck gewöhnlich im engern Sinne auf das sogenannte dictamen ethicum bezieht. Im Griechischen hat der Ausdruck einen weiteren Um-

fang und entspricht mehr unserm Bewußtseyn, vgl. die Ableitung συνοῖδά μοι, daher denn auch das Wort, was im Deutschen nicht angehet, im Griechischen mit einem Genitiv des Objekts verbunden wird, K. 10, 2. 1 Petr. 2, 19. Herodian 7, 1, 8. Τελειοῦν bezeichnet zunächst die negative Thätigkeit der Entfernung des Schuldbewußtseyns, aber auch die positive der Heiligung des Innern durch die Liebe. Auch in dieser Beziehung ist die Uebersetzung «Bewußtseyn», welche Schulz eingeführt hat und auch de Wette hätte aufnehmen sollen, besser. Theoph.: κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον.

V. 10. Es ist zunächst die Lesart zu erwägen. Sehr wichtige Autoritäten lesen δικαιώματα (einige δικαίωμα), nämlich A B D, der Syrer, Kopte, die Itala u. s. w. Auch lassen diese codd. (außer B) καί aus. Die äußern Zeugnisse überwiegen daher für δικαιώματα, welche Lesart auch von Bengel, Mill, Knapp, Lachmann aufgenommen worden. Sie hat indeß auch noch unter den Neuern Gegner gefunden: Matthäi, Böhme, Kuinöl, welche der Meinung sind, der Nominativ sei nur durch solche eingeführt worden, welche die anakoluthische Koordination des ἐπικείμενα mit dem Fem. μὴ δυνάμεναι nicht dulden wollten. Allerdings ist auf diese Weise in cod. c e bei Matthäi die Lesart μὴ δυνάμενα als neutr. entstanden, und im cod. 23. bei Griesbach das Fem. ἐπικείμεναι. Ich meine aber, daß man sich dennoch für den Nominativ entscheiden muß, und zwar aus folgenden Gründen: 1) δικαιώμασι σαρκός konnte doch nicht wohl vom Vf. den βαπτισμοῖς und βρώμασι koordinirt werden, da es ein Gattungsbegriff und keine Species ist, wogegen es als Prädikament der vorangegangenen Nomina betrachtet hier ganz besonders an der Stelle ist; 2) der Zusatz μόνον ἐπὶ βρώμασι κτλ. ist so nachlässig hinzugefügt, daß man kaum erwarten kann, der Vf. habe nachher bei ἐπικείμενα noch an das vorangegangene θυσίαι μὴ δυνάμεναι gedacht; hat er aber daran gedacht, so wird er doch kaum so anakoluthisch dem μὴ δυνάμεναι das Neutr. koordinirt haben. Wir erklären uns über den Satz so: Auf den ersten Blick sollte man meinen, die βρώματα κτλ. seien eben die Gegenstände, in Bezug auf welche man Opfer darzubringen

habe, so daß also unreine Speisen und Getränke gemeint seien, und in der That hat Schulz und besonders de Wette, im Widerspruche mit den frühern Auslegern, es so erklärt: «was alles nur unter (Verboten von) Speisen und Getränken, und mancherlei Waschungen und fleischlichen Satzungen auferlegt ist». Allein wie kann man die Worte in diesem Sinne nehmen, da doch die *βαπτισμοί* selbst vielmehr zu den Entsündigungs= und Reinigungsmitteln gehören? Nothwendig muß man es so ansehen, daß die Speisen, Getränke und Waschungen den übrigen Theil des Ritualkultus neben den Opferinstituten bezeichnen sollen. *Ἐπί* wird daher als Bezeichnung des Gleichzeitigen angesehen werden müssen, wie es Wahl S. 122. erklärt: den Opfern gehen zur Seite die Speiseritus u. s. w. *Μόνον* wird also nicht dürfen mit *προσφέρονται* in enge Verbindung gesetzt werden, deutlicher wäre an dieser Stelle statt des Adverbiums das Adjektiv *ἐπὶ μόνοις βρώμασι* oder *ἐπὶ βρώμασι μόνοις*, wie es sonst auch im N. T. so häufig ist, Matth. 4, 4. 12, 4. u. a. Nachdem nun schon dieser Satz mit *μόνον* sich nur lose an das Vorhergehende angeschlossen, fällt die Apposition *δικαιώματα σαρκός* noch weniger auf, und zwar werden wir dieselbe nicht anakoluthisch mit dem vorangegangenen Dativ in Verbindung zu setzen haben, sondern — wie ja auch das Prädikat des *σαρκικόν* insbesondere dem Opfer zukommt V. 13. — als Apposition zu dem ganzen vorhergehenden Satze, so daß es sich auch auf das *προσφέρειν δῶρα* bezieht. Vergl. solche Appositionen 1 Tim. 2, 6. Röm. 12, 1. 2 Theff. 1, 5. — Zur Erklärung von *σάρξ* in dieser Verbindung ist auf die von *σαρκικός* 7, 16. zurückzuweisen; es tritt hier wie V. 13. der Begriff des Aeußerlichen im Gegensatz zur *συνείδησις* hervor. — Im Bewußtseyn, daß dieses strenge Urtheil über Verordnungen, welche doch von Gott kommen, anstößig seyn könnte, fügt er hinzu: daß die Vorsehung nur einen pädagogischen Zweck mit ihnen verbunden habe. *Διόρθωσις* blickt zurück auf 8, 8. 9.

V. 11—14. Die Wesenhaftigkeit der Güter der neuen Verfassung.

V. 11. 12. *Παραγενόμενος* malerisch, wie wenn wir sagten: da erscheint Christus. Bengel: tum dixit repente

cedite Levitae! *Μέλλοντα ἀγαθά* wie 10, 1.; vgl. zu 1, 1. und 6, 5. *Τὸ μέλλον* im A. T. als Bezeichnung des Messianischen überhaupt, vom christlichen Standpunkte aus dessen, was das regnum gloriae gewähren wird, was aber auch dem Anfange nach schon im regnum gratiae vorhanden ist. In der Folge wird unter diesen *ἀγαθὰ μέλλοντα* angeführt, was schon diesseits den Gläubigen zu Theil wird, die *αἰώνιος λύτρωσις* V. 12. und der *καθαρισμὸς τῆς συνειδήσεως* V. 14. — Der Hütte des A. T. gegenüber heißt die neutestamentliche, durch welche Christus hindurchging, die größere und vollkommnere. Die Vollkommenheit besteht insonderheit darin, daß sie *οὐ χειροποίητος* ist. *Τὸ χειροποίητον* bezeichnet schon im klassischen Sprachgebrauch das, was nicht *φύσει* entstanden ist, daher *ἀχειροποίητον* alles, was Gott hervorgebracht. Interessant ist die Parallele bei Theod. quaest. in Levit. c. 8., wo er gegenüberstellt *θεῖον πῦρ* welches Gott durch himmlischen Strahl anzündet, und *πῦρ χειροποίητον*, welches der Mensch anzündet. Ein ähnlicher Gegensatz bei Heliodor l. 2. p. 111. ed. Comel. Der Inhalt des Wortes wird daher 8, 2. umschrieben: *ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος καὶ οὐκ ἄνθρωπος*. Den absoluten Gegensatz zum Materiellen bezeichnete mithin *ἀχειροποίητος* nicht, obwohl sich diese Beziehung leicht anschloß, wie wenn in den LXX. אֱלִילִים geradezu übersetzt wird *τὰ χειροποίητα*, oder wenn Paulus herabsetzend von der *περιτομὴ χειροποίητος* spricht, Ephes. 2, 11. Kol. 2, 11. Dagegen sagen die falschen Zeugen Marc. 14, 58., Christus habe einen *ναὸς ἀχειροποίητος* an die Stelle des *χειροποίητος* setzen wollen und denken dabei doch wohl nicht an ein reines *πνευματικόν*, sondern an ein Gebäude aus ätherischem Stoff. Ebenso spricht Paulus von einem *σῶμα πνευματικόν*, dessen Wesen, obwohl es *πνευματικόν* ist, doch nicht aufhört, *σῶμα* zu seyn. Als eine solche ätherische Hütte stellt nun hier der Vf. das ganze Himmelsgebäude dar, so daß das Allerheiligste nach dieser Anwendung des Symbols nicht der Himmel selbst, wie V. 24., sondern etwas jenseits des Himmels Hinausliegendes ist. S. hierüber Einleitung S. 107. u. zu Kap. 8, 1.

*Διά* in V. 12. ist Bezeichnung der Vermittlung, wie

nachher V. 23. und 1 Joh. 5, 6. (ebendas. auch ἐν), insofern nur unter Voraussetzung dieser Opfergabe der Zutritt ins Allerheiligste zulässig war. *) — Der Aor. II. εὑράμενος nach der Endung des Aor. I. gebildet. Die zahlreichen Beispiele dieser Aoristendung in den LXX. und im N. T. hat Sturz de dial Alex. p. 61. gesammelt, und die im N. T. hat Fritzsche Comm. in Marc. p. 638. f. einer mißlichen Prüfung unterworfen, indem er herauszubringen versucht, welche den Abschreibern und welche den Schriftstellern gehören. Es ist gewiß, daß diese Form in Alexandrien gangbar gewesen, auch der Stein von Rosette und andere ägyptische Inschriften zeigen dieses. Eben so gewiß ist es, daß diese Form aus den Handschriften der Schriftsteller vor Alexander zu entfernen seyn dürfte. Aus dem Hesiodus hat sie Fischer ausgestoßen, aus dem Demosthenes Dawes und Wolf u. s. w. Zu der St. in der orat. adv. Lept., wo noch Reiske εὑραμένους gelesen hat, bemerkt Wolf: neque in his (Atticis) ullum certum huius usus exemplum credo reperiri, Schäfer appar. ad Demosth. III. 67. Koch zu Möris p. 361. (Im Euripides hat zwar Buttmann für die Beibehaltung von ἔπεσα, indeß als regelm. Aor. I. gesprochen, ausf. Gramm. II. 217.) Daß nun aber diese Schreibung einzig und allein durch die alexandr. Abschreiber in die codd. gekommen sei, ist eine willkührliche Voraussetzung von Sturz und Hug. Sollten sämmtliche so zahlreiche codd., worin sich jene φωνὴ Ἀσιανή d. i. βάρβαρος findet, nur in Alexandrien geschrieben seyn? Vgl. noch eine Anzahl Beispiele bei Lobeck zu Phrynichus S.

*) Es gründet sich vorzüglich auf diese Stelle die seltsame Annahme vieler lutherischer Dogmatiker, daß Christi Blut nicht in seinem Körper, sondern außerhalb desselben existire, zu deren Bestätigung man auch noch Offb. 5, 6. herbeirief, indem man so argumentirte: Bei einem geschlachteten Lamme ist das Blut nicht mehr im Körper, folglich —. Diese Frage, die schon dem Augustin Noth machte, s. dessen ep. 146. ad Consent., ist zuletzt noch behandelt und eben die erwähnte Ansicht vertheidigt worden von dem braven Würtemberger Theologen Rieger, s. darüber Hessische Hebopfer V. S. 829 ff. Die andern lutherischen Dogmatiker lehrten, das Blut sei wieder aufgesammelt und in verklärter Gestalt mit dem Körper verbunden worden.

139. Vielmehr schreibt auch ausdrücklich der Grammatiker in Beckers Anecd. III. p. 1270. die Formen ἐφάγαμεν, ἤλθαμεν der συνήθεια zu *).

---

*) Schon zu Kap. 2, 1. bei Gelegenheit der Orthographie mit einfachem ρ statt mit doppeltem, ist bemerkt worden, wie höchst unkritisch dasjenige ist, was Sturz über die Orthographie der Alexandriner aufgestellt hat. Wir machten schon dort auf die wichtigen Folgerungen aufmerksam, welche namentlich Hug zur Bestimmung des Vaterlandes der wichtigsten neutest. codd. aus der Orthographie derselben abgeleitet hat. Außer jenem barbaristischen α in den Endungen des Aor. II. ist es vorzüglich eine rein orthographische Eigenthümlichkeit, aus welcher er durchweg die ägyptische Abkunft der codd. bestimmt, des cod. B A C und selbst D (Hug's Einleit. I. S. 277. 281. 284. 287.). Es ist dieses das μ vor den Labialbuchstaben. Am meisten auffallen muß die Behauptung, daß sogar der lateinisch-griechische cod. D in Alexandrien geschrieben seyn soll. Jener gelehrte Kritiker fühlt dies selbst, indem er sagt: „ein lateinisch-griechischer cod. in Alexandrien geschrieben ist eine ausnehmende Merkwürdigkeit, für welche wir den Beweis nicht schuldig bleiben wollen." Worin besteht nun aber dieser Beweis? In den Aoristendungen mit α, und in dem μ vor den Labialbuchstaben — außerdem durchaus nichts Anders. Er hat nicht einmal die (von Sextus Empir. namentlich als alexandrinisch bezeichneten) Beispiele der Formation der 3 Pers. perf. auf αν statt ασι wie τετήρηκαν, ἔγνωκαν Joh. 17, 6. 7. angeführt. Neuerlichst hat nun schon Credner Zweifel dagegen ausgesprochen, daß die Orthographie der codd. als ein sicheres Kennzeichen ihres Ursprungs betrachtet werden könne (Beiträge zur Einleitung ins N. T. I. 511.); er bringt jedoch nicht dasjenige zum Beweise bei, was gerade die Hugsche Behauptnng widerlegt. Es muß sehr auffallen, daß jener gründliche Gelehrte jene Einschiebung des μ für rein ägyptisch hat ansehen und darauf einen so starken Beweis hat gründen können, da sich dieselbe so deutlich als eine euphonische Einschiebung nachweisen läßt, welche in der spätern Gräcität immer mehr überhand nahm. Zuvörderst vergleiche man Hermann de emend. rat. graec. gr. p. 16. und die Note des Eustathius zur Odyssee Λ, p. 1382., wo die Einschiebung des μ in ἄμβροτος, τερψίμβροτος, τύμπανον, φαεσίμβροτος u. a. nachweist; sodann, was Blomfield zu Aeschylus Septem c. Th. V. 795. bei Gelegenheit von ὄβριμος und ὄμβριμος auch gegen Herman bemerkt; sodann die von d'Orville zu Charit. p. 469. 601. 672. angeführten: ἄμψυχος statt ἄψυχος, Ἰάμπυξ statt Ἰάπυξ, ἀμβρύνω; ferner Lobeck ad Phryn. S. 428.: κακάμβη statt κακάβη, κύμβη statt κύβη, ἀρύμβας statt ἀρύβας, Τίμβρων statt Τίβρων. Vgl. auch die Schreibung lateinischer Worte im Griechischen: συμψέλλιον für subsellium bei Suicer. Die Hinneigung des μ zu den Lippenbuchstaben

Es ist nun noch ein zusammenfassender Ueberblick über die abweichenden Erklärungen dieser merkwürdigen Stelle mitzutheilen. Nach einer sehr verbreiteten Ansicht bezeichnet die *σκηνὴ μείζων οὐ χειροποίητος* die sterbliche Natur, den Körper des Erlösers. Erinnerte man sich an 10, 20., wo die *σάρξ* Christi das *καταπέτασμα* heißt, durch welches der neutestamentliche Hohepriester hindurchgegangen, so lag diese Auffassung sehr nahe. Sie findet sich auch schon bei den griechischen Interpreten, bei Augustin, Calvin, Beza, Jak. und Ludw. Cappellus, Grotius desgleichen bei den meisten Lutheranern, Hunnius, Gerhard, Bengel, auch bei Katholiken, wie bei Este und Calmet. Ein anderer Grund, welcher zu dieser Auffassung hintrieb, war der, daß, wenn sonst vom himmlischen Allerheiligsten die Rede ist, es doch immer nur heißt: *εἰςῆλθεν εἰς τὰ ἅγια*, wie auch hier V. 12., daß also die *σκηνή*, durch welche er hindurchging, etwas Anderes seyn müsse. Der letztere Umstand hat auch bewürkt, daß Ausleger, welche nichts destoweniger *σκηνή* von dem Allerheiligsten verstehen wollten, hier wie 4, 14. zu erweisen versuchten: *διά* sei = *εἰς*, s. die Bem. zu jener Stelle (auch der Syrer übersetzt hier so), während Böhme und Schulz übersetzen «vermittelst, vermöge.» Der Amerikaner Stuart sagt, daß er, um diese Uebersetzung zu verstehen, vergeblich die deutschen Wörterbücher s. v. «vermittelst» nachgeschlagen habe. Und das ist kein Wunder. Böhme erklärt den Aus-

---

war ja so stark, daß die Neugriechen *π* durch *μπ* ausdrücken. Bei Thilo cod. Apocr. I. 288. Anm. wird der Buchstabe Beta so geschrieben: *μπὲθ*. So würde denn also der Beweisgrund völlig aufgehoben, welchen Hug und die Andern nach ihm für den alexandrinischen Ursprung des cod. Cantabr. angegeben haben. — Sturz hat für das euphonische *μ* nur ein einziges Beispiel aufgeführt, S. 127. *Ζωρομβάβελ*, warum hat er nicht wenigstens *Ἀμβακούμ*, *Σάμψων* mit aufgeführt? und irrthümlich ist auch die Anm. von Hug S. 277.: „man fand diese Besonderheit in Manuskripten des Herodot und vermuthete daran einen Ionismus.“ Was man bei Herodot als Ionismus angesehen hat, ist nicht die euphonische Einschiebung des *μ* gewesen, sondern der Eintritt des zum Stamme gehörigen *μ*, wovon Sturz S. 130. Beispiele aus den LXX. gegeben, wie *ἀνελήμφθη*, *ἀντιλήμπτωρ*, *προσωπολημψία*, worüber Mattaire de dialectis p. 155. handelt.

druck so: da doch im Himmel kein Heiliges sei, sondern nur ein Allerheiligstes, so sei Christus vermittelst des ganzen Himmelsgebäudes in das Allerheiligste gekommen. — Gegen die Annahme, daß das Zelt der Leib des Herrn sei, ließ sich nun freilich manches Erhebliche einwenden, zuerst, daß das Prädikat οὐ ταύτης τῆς κτίσεως doch auf eine quäkerische Ansicht vom Körper Christi hinleite, wie sie auch Poiret, Petersen u. A. vertheidigt haben, als wäre derselbe von vorn herein nicht materiell dem der übrigen Menschen gleich gewesen. Hierauf wurde jedoch entgegnet, daß der Ausdruck nur die todten Stoffe, wie Metall und Holz, ausschließen sollte. Wenn ferner die Gegner sich auf 9, 24. beriefen, wo ja der Himmel ausdrücklich τὰ ἀληθινὰ ἅγια heiße, so wurde erwiedert, daß dieß doch nur gesagt sei, weil das alttestamentliche Zelt ein ἔκτυπον haben müsse. Endlich konnte man mit Grund verlangen, daß jene Interpreten auch 8, 2. die σκηνὴ ἀληθινή für den Leib Christi erklärten. Dieß thut jedoch nur Beza *). — Eine zweite Klasse von Auslegern ist die, welche σκηνή als Bezeichnung der Gemeinde nimmt und zwar der ecclesia militans, welche ja sonst ein geistiger Tempel, ein geistiges Haus Gottes heißt — die Hütte Davids, Bezeichnung der alten Theokratie, Amos 9, 11., Apg. 15, 16. In der Stelle Offb. 21, 3. heißt das verherrlichte Gottesreich eine Hütte Gottes unter den Menschen. Dieß die Ansicht von Cajetan, C. a Lapide, Calov, Wolf, Vriemoet, Cramer und vorzüglich wortreich ausgeführt von Blasche in s. Komm. zum Hebräerbr. Th. I. Von allen diesen Interpreten ist indessen nur Corn. a Lapide so konsequent, auch 8, 2. diese Erklärung anzuwenden. — Eine dritte Klasse von Erklärungen begreift mancherlei zum Theil

*) Eine ausführliche Bestreitung jener damals gangbaren Ansicht findet sich in der Abhandlung von Vriemoet de typo personae Christi in tabernaculo non observando, in den miscell. sacr., Leov. 1740. — Wollte man jene Auffassung festhalten, so würde man sie am besten in folgender Form vertheidigen können: Gleichwie der Hohepriester im Vorhofe das Opfer schlachtete, und dann durch das Heilige ins Allerheiligste schritt, so hat der Erlöser im Vorhofe der irdischen Welt seinen Leib geopfert und ist dann durch eine verklärte, nicht aus irdischen Elementen erbaute Hütte ins Allerheiligste eingegangen.

willkührliche Einfälle in sich. Nach Justinian ist die σκηνή die ganze Welt, durch welche hindurch der Erlöser ins Allerheiligste ging. Grotius nahm die Beziehung auf das Universum Kap. 8, 2. an, aber nicht 9, 11. Ambrosius Catharinus will unter der σκηνή den Schooß der virgo deipara verstanden wissen, u. s. w. — Unter den Neuern ist die Erklärung der σκηνή vom Himmel allgemein geworden. Schon die glossa interlinearis kennt sie, dann Lyra, Bucerus, Zwingli, Schlichting u. A.

V. 13. 14. Dieser Satz steht zu dem vorhergehenden nur in korollarischem Verhältnisse, indem er darauf aufmerksam macht, daß sich, wenn man die Verschiedenartigkeit der neutest. und alttest. Opfer betrachtet, die Erwartung einer höhern Würksamkeit von selbst ergebe. Dort Thiere, welche nur äußerlich, daher nur symbolisch fleckenlos, welche sich auch nicht selbst darbringen können, sondern nur von Andern dargebracht werden und nach der gesetzlichen Bestimmung selbst nur von der Berührung mit dem physisch Todten reinigen. Hier ein Mensch, welcher innerlich, mithin wesenhaft fleckenlos und dabei nicht blos Mensch, sondern von der Fülle Gottes erfüllt ist und sich auch nicht bloß von Andern opfern läßt, sondern in vollendeter Liebe vermöge des Gottesgeistes ein ewig würkendes Selbstopfer vollzieht. Gewiß wird von einem solchen Opfer die höhere Würkung der innern Schuldtilgung und der Heiligung erwartet werden können. — Der Vf. will die alttestamentlichen Opfer in ihrer Mangelhaftigkeit darstellen, er nennt daher zuerst diejenigen Thiere, welche am Versöhnungstage zur Tilgung der Schuld des Hohenpriesters (ταῦροι) und des Volks (τράγοι) dargebracht wurden. Indem er aber bereits im Sinne hat, was er nachher von den ἔργα νεκρά sagt, fügt er noch Ein Opfer hinzu, welches speciell zur Reinigung von der Berührung des physisch Todten diente (4 M. 19.), das Opfer der rothen Kuh, deren mit Asche vermischtes Blut diejenigen reinigte, welche das Todte berührt hatten. Πρός Bezeichnung des Endzweckes, σάρξ das Aeußere und Sinnliche, s. zu V. 10.

Besondere Schwierigkeit hat für die Ausleger die Erklärung des Terminus διὰ πνεύματος αἰωνίου dargeboten. Es

ist in neuerer Zeit vorgekommen, daß Ausleger, ihr eigenes Unvermögen zu verstehen durch eine optische Täuschung mit dem des Autors verwechselnd, über den Apostel Paulus klagten, daß er sich wohl selbst nicht verstanden habe, vgl. Rückert zu Röm. 7, 14. Auch bei diesem Ausdrucke des Hebräerbriefs ist einem gewissen Welcker in seiner philologisch-exegetischen Clavis über den Hebräerbrief etwas Aehnliches widerfahren: «Wie aber das Ganze zu übersetzen sei, wage ich nicht zu bestimmen, weil mir keine weitere Erklärung des vom Verf. vielleicht selbst nicht ganz verstandenen, undeutlich hingeworfenen Ausdrucks genügt.» Es ist wohl schlimm, wenn der Dünkel eines Interpreten der heiligen Schrift seinen eigenen Bankerut für den des Autors ausgiebt. — Wir besitzen über diesen Terminus eine mit Fleiß geschriebene Monographie von dem Holländer Boon Mesch, specimen hermeneuticum in locum ad Hebr 9, 14. Lugd. Batav. 1819. Leider fehlt es jedoch dieser Schrift an eindringender Kritik, sowie an dem rechten exegetischen Takt. — Zuvörderst ist die Lesart zu untersuchen. *Ἁγίου* findet sich in D von der ersten Hand und außer mehrern Minuskelcodd. in der koptischen, slavischen Uebersetzung, in der Itala, Vulgata, bei Chrysostomus und einigen andern Vätern; während *αἰωνίου* in A B und D von der zweiten Hand, in der Peschito, Philox., arabischen, armenischen Uebersetzung, bei Athanasius, Theodoret, Theophyl. Oekum. Die äußern Autoritäten sind mithin für *αἰωνίου* überwiegend, und ebenso sprechen ohne Zweifel die innern Gründe dafür. Es ist sehr erklärlich, daß *ἁγίου*, ursprünglich als interpretamentum beigeschrieben, in den Text eindrang. Der Konjektur von *ἁγνεύματος* von Reiske bedarf es am wenigsten. Neuere Erklärer sind bei dem Ausdrucke mit großer Willkühr und Ungenauigkeit verfahren. Nach Rösselt soll *πνεῦμα* victima bedeuten, und zwar victima Christi, quatenus ea erat omnibus numeris absoluta: nach Döderlein und Storr soll es statum beatissimum bedeuten, oder wie Storr übersetzt: «kraft seines herrlichen Zustandes,» u. s. w. Die ältern Erklärer haben im Ganzen das Richtige, indem sie entweder, auch wenn sie *αἰωνίου*

lesen, den heiligen Geist darunter verstehen, wie die griech. Ausleger, Erasmus, Calvin, Bengel; oder die deitas Christi, wie Beza, Aretius, Cappellus, Calov. Beide Auffassungen gehen nämlich in einander über, sobald man, wie die Meisten thun, sagt, πνεῦμα ἅγιον stehe per meton. causae pro effectu für die Würkungen des heiligen Geistes. Diese Auffassung ist, wenn wir die jüdischen und neutestamentlichen Ansichten über das Göttliche im Messias historisch betrachten, die wahrscheinliche und auch dogmatisch gerechtfertigt — das Letztere, da der Logos die göttlichen Mittheilungen vermittelt, die Mittheilung selbst aber das πνεῦμα τοῦ θεοῦ ist. Im A. T. und in den Apokryphen ist dieses πνεῦμα τοῦ θεοῦ das Printip alles kosmischen Lebens, und zwar vorwaltend des intellektuellen religiösen Lebens im Menschengeiste; im N. T. nur das Princip des letztern, wiewohl vorzüglich platonisirende Kirchenväter den Umfang des Terminus wieder ausdehnten und das πνεῦμα ἅγιον entweder wie Tatian als das Princip eines zweiten πνεῦμα, τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον, darstellen, oder wie Origenes περὶ ἀρχῶν, Kyrillus Alex., Aeneas Gazäus, als die Weltseele, s. Mosheim zu Cudworth syst. intellect p. 658. Der Messias als der Gottmensch muß demnach auch den Geist ohne Maaß besitzen Joh. 3, 34. Nach den Hauptstellen Jes. 11, 2. und 61, 1. wird dann auch von den jüdischen Theologen der Messias als «gesalbt mit dem heiligen Geiste» dargestellt. Dasselbe sagt der Ausdruck der mehr kabbalistischen Schriftsteller, daß die Schechinah in ihm Wohnung mache. In demselben Sinne hieß es bei den Ebioniten — deren Sprachgebrauch hernach wieder von Zinzendorf erneuet ist — der heilige Geist sei die Mutter Christi. Im N. T. wird das πνεῦμα als das Christum erfüllende und beseelende Princip zunächst bezeichnet Luk. 1, 35., bei welcher Stelle schon die Dogmatiker, wie z. B. Baumgarten, mit Recht bemerken, das πνεῦμα ἅγιον sei hier nicht bloß Princip der physischen Zeugung, sondern zugleich geistiger Mittheilung, so daß der Erzeuger also im Erzeugten sich selbst setzt. Ferner gehört hieher das πνεῦμα τοῦ θεοῦ bei der Taufe, sodann Matth. 4, 1. Luc. 4, 14. Matth. 12,

28. Apg. 1, 2. 10, 38. Röm. 1, 4, 1 Tim. 3, 16., vielleicht auch 1 Ptr. 3, 18. Wenn nun das πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ an dieser Stelle das Prädikat αἰώνιον hat, so kann dieses, sobald wir Hebr. 7, 15. 16. 23. flg. vergleichen, durchaus nicht auffallen. Dieses πνεῦμα ist ja nämlich die δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου 7, 16. Der Ausdruck ist hier absichtlich gewählt, wie schon Theophylakt richtig es ausdrückt: ὥστε καὶ τὴν χάριν καὶ τὴν ἀπολύτρωσιν διαιωνίζειν. So viel zur Erklärung des Terminus selbst. — Es frägt sich nun, was es heißen soll, daß der Messias durch diesen ewigen Geist sich selbst darbrachte? Auf den ersten Anblick erscheint die Bemerkung von Oekum., Theophyl., dem Scholiasten bei Matthäi ansprechend: das πνεῦμα sei hier das Antitypon des Feuers, welches die Opfer verzehrte; zumal wenn man bedenkt, daß πῦρ und πνεῦμα ἅγιον sich im N. T. öfters entsprechen Luc. 3, 16. Marc. 9, 49., indeß stellt sich so doch nicht ein rechter Vergleichungspunkt heraus. Wir ziehen es daher vor, den Geist als die causa impellens der Opferung zu betrachten, so daß der Sinn ist: Das Seyn Gottes im Erlöser, insofern es die vollendete Liebe in sich schloß, war der Antrieb zu der Selbstdarbringung, und da dieses Seyn Gottes ein ewiges ist, so ist auch diese vollendete Liebe und mit ihr die Erlösung — speciell gefaßt unter der Form der Fürbitte — eine ewige, wie dieses auch Kap. 7. zeigt. Was de Wette in der Abhandlung über die symbolische Lehrart des Hebräerbriefs S. 38. zur Erklärung des Ausspruches sagt, ist zwar an sich wahr, folgt indessen nicht aus der Stelle in unserm Zusammenhange. Er sagt nämlich: «Darin (in dem Ausdrucke: durch den ewigen Geist) liegt erstlich, daß er es auf eine geistige Weise gethan hat, nicht bloß bildlich für die Anschauung, sondern wesentlich für das geistige Leben der Menschen überhaupt, er hat das Gefühl der Schuld und der Schuldentilgung geistig ins geistige Leben eingeführt und die sittliche Entwickelung der Menschheit auf den Punkt gebracht, wo sie sich zugleich ihrer Unwürdigkeit und ihrer Würdigkeit, des Zornes und der Gnade Gottes bewußt worden ist; und weil er es geistig vollbracht hat, so hat er es zweitens zugleich ewig vollbracht, weil der Geist ewig ist

seinem innern Wesen nach und unabhängig vom Wechsel der äußern Erscheinung.» Gerade durch diesen Ausdruck giebt der Vf. des Hebräerbriefs deutlich zu erkennen, daß ihm noch nicht das äußere Blutvergießen als solches in der That Christi die Hauptsache ist, sondern jener innere Akt der Darbringung, welcher dem äußern vorausgehen mußte, und der in den Reden Christi in dem Worte ausgedrückt ist: *ὑπὲρ αὐτῶν ἁγιάζω ἐμαυτόν* Joh. 17, 19. und in unserm Briefe durch das *ἰδοὺ ἥκω, τοῦ ποιῆσαι, ὁ θεὸς, τὸ θέλημά σου* 10, 7.

Wie überall in unserm Briefe, so ist auch hier eine wesentliche Bedingung für die Würksamkeit und Gültigkeit des Opfers Christi seine Sündlosigkeit. Die Fleckenlosigkeit der alttestamentlichen Opfer war offenbar symbolisch, hier tritt real Fleckenlosigkeit ein.

Die Würkung dieses neutestamentlichen Opfers ist eine zwiefache, und zwar so, daß die zweite eine Folge der ersten ist. Den Begriff von *ἔργα νεκρά* haben wir schon 6, 1. dahin bestimmt, daß es die Werke sind, denen die Lebenskraft der Gottesliebe fehlt. Unsere Stelle läßt die Bedeutung noch mehr ins Licht treten. Der Berührung mit dem leiblichen Tode steht gegenüber die Berührung des geistig Todten und an die Stelle der geistig todten Werke soll der Dienst des lebendigen Gottes treten, dem man als Lebendigem auch wieder auf lebendige Weise dienen muß. Auf gleiche Weise wird von Paulus das Leben unter dem A. B. als ein *νεκρὸν* bezeichnet, wenn er Röm. 12, 1. die lebendigen Selbstopfer der Christen den todten Thieropfern gegenüberstellt. Das *καθαρίζειν* bezeichnet hier den negativen Akt der Schuldtilgung, welcher aber im Bewußtseyn des Vfs. so genau mit dem positiven des neuen Lebens mit dem Versöhner zusammenhängt, daß er sofort als das consequens hiervon den lebendigen Gottesdienst bezeichnet. Aller Wahrscheinlichkeit nach gebraucht der Vf. 10, 22. das *ἐῤῥαντισμένοι τ. καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς* noch mit Beziehung auf V. 13. hier. Im alten Bunde wurde durch Besprengung mit Wasser der Leib frei von äußerer Befleckung, im neuen Bunde durch ein geistiges Wasser der innere Mensch von innerer Befleckung.

V. 15—22. Christus ist das Bundesopfer des N. T., denn blutig mußte der Neue Bund ebenso wie der Alte versiegelt werden.

V. 15. Den alttestamentlichen Opfern gegenüber war der Tod des Erlösers als neutest. Opfer dargestellt worden. Beiläufig weist der Vf. darauf hin, daß nur durch dieses Opfer die Erlangung der Heilsgüter möglich war. Wer mit Gott in ein Bundesverhältniß tritt, muß nämlich erst geweiht werden, diese Weihe geschieht durch blutige Opfer, denn sie ist ein Akt der Entsündigung, so war es bei dem ersten Bunde der Fall gewesen, welcher durch die *παραβάσεις* des Volkes gebrochen worden, so mußte denn bei der neuen Bundschließung ein neues Bundesopfer gebracht werden. — Daß dieser Gedanke nur eingeschaltet ist, zeigt V. 24. 25., wo wieder auf den Versöhnungsakt am Versöhnungsfeste zurückgegangen wird.

Zur Erläuterung dieses Zwischengedankens ist aber eine Untersuchung über die **Bundesopfer** erforderlich. V. 19—21. nämlich handelt von Bundesopfern, durch welche der A. B. befestigt wurde, und V. 15. stellt ebenso den Tod des neutestamentlichen Mittlers als ein Bundesopfer dar. Auch Matth. 26, 28. weist *τὸ αἷμα τὸ τῆς καινῆς διαθήκης* auf ein Bundesopfer. Zwar hat man bezweifelt, daß jener Akt bei Einrichtung des A. B. als Bundesopfer angesehen werden könne, da nämlich der 1 Mos. 15, 10. Jer. 34, 10. erwähnte Ritus des Hindurchgehens durch die Stücke der geschlachteten Thiere fehlt. **Jahn** glaubte sogar voraussetzen zu dürfen, die Erwähnung des Gebrauchs sei bei Moses nur zufällig unterlassen worden, wofür er sich auf den allerdings auffälligen Ausdruck 5 M. 29, 11. עָבַר בִּבְרִית beruft, Archäologie Th. 3. S. 398. Dagegen hat **Gesenius** mit Scharfsinn dargethan, daß Micha 2, 13. den Uebergang von der Bedeutung «übergehen,» oder «durchgehen» zu der «eingehen» erweise. Allein auch ohne jenen Ritus erweist sich doch der erwähnte Akt als ein Bundesopfer. Von vornherein erwartet man ein solches. Bei Heiden und Juden werden Eidleistungen und Amtsweihen unter Begleitung von Opfern vollzogen — die heidnischen Schweden brachten auch bei dem Ehebündniß Opfer. Das Blut ist das Binde- und Einigungsmittel. Bei vielen

heidnischen Völkern wird das Blut der den Bund Schließenden vermischt (Bährs Symbolik II. S. 421.), hier wird das Opferblut in zwei Hälften getheilt, von denen die eine an den Altar kommt, die andere auf Israel gesprengt wird zum Zeichen des Wechselverhältnisses, das beide Theile eingehen. Die allgemeinere Opfergattung, welche hier statt findet, ist die des Brandopfers, welches der allgemeine Ausdruck der Gottesverehrung ist, die specielle Gattung ist das Friedensopfer שְׁלָמִים 2 Mos. 24, 5. Als Sündopfer darf man hier die Brandopfer, da sie eben mit Friedensopfern verbunden sind, nicht fassen und somit erweist sich die Ansicht von Cramer und von Lindner in seiner Schrift: die Lehre vom Abendmahl S. 482 als unrichtig, wonach diese Opfer als Sühnopfer gefaßt werden zur Tilgung der vor der Bundschließung begangenen Sünden, damit nun der Bund fest sei, wofür man allerdings den Ausdruck geltend machen könnte, welchen unser Brief vom Tode Christi gebraucht, er sei εἰς ἀπολύτρωσιν τῶν ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ παραβάσεων eingetreten. Auch in den Einsetzungsworten des Abendmahls wird man daher nicht, wie z. B. Olshausen thut, an ein Sühnopfer denken können, sondern nur mit Dr. Paulus und Usteri an ein Bundesopfer. Das Blut, welches das neue Bundesverhältniß fest macht, kann jedoch mittelbar auch als ein sühnendes Blut betrachtet werden, wenn wir uns dieses Moment durch den Begriff der Weihe vermittelt denken: das frühere, Gott entfremdete Verhältniß Israels hörte nunmehr auf, nachdem es in dieses geweihete Bundesverhältniß eingetreten. Der Begriff des ἐγκαινίζειν ist besonders hervorgehoben und in diesem Sinne, meinen wir, hat der Verfasser hier den Tod Christi einmal unter dem Gesichtspunkte betrachtet, daß durch denselben der neue Bund geweihet und bestätigt worden, sodann, daß eben damit auch der frühere sündliche Zustand vor diesem neuen Bunde aufgehoben worden; beides hängt innig zusammen.

Noch eine andere Untersuchung liegt uns indeß ob, ehe wir an eine Erklärung des Einzelnen in diesem Abschnitte gehen können. Es ist nämlich die Frage: ob διαθήκη durch diesen Abschnitt hindurch dieselbe Bedeutung bewahre, welche

in dem vorhergehenden, namentlich im achten Kapitel, stattfindet, oder ob in V. 15—21., oder, was Andere behaupten, wenigstens V. 16. 17. die Bedeutung Testament stattfindet. Von den ältern Interpreten haben Viele das Interesse, überall wo der neue Bund den Namen διαθήκη hat, diesem die Bedeutung Testament zu vindiciren. Katholische und besonders lutherische Interpreten stützten sich hiebei vorzüglich auf die Einsetzungsworte des Abendmahls. Es giebt fünf requisita testamenti: 1) testator, 2) heredes, 3) bona, 4) testes, 5) sigilla — dies Alles, sagte man, kommt hier zusammen, um darzuthun, daß wir ein eigentliches Testament vor uns haben. Selbst Erasmus sagt zu Matth. 26, 28.: testamentum, quod condunt morituri. Viel hat zu dieser Ansicht ohne Zweifel beigetragen, daß die Vulg. und an sie sich anschließend auch Luther überall Testament übersetzten. Der Letzte, welcher in der größten Ausdehnung diese Uebersetzung beibehalten, und auch Kap. 8. durchgängig festhielt, war Chr. Schmidt; der sie am eifrigsten bestritt, war Michaelis, welcher in der Handgreiflichkeit seiner Manier seinen Gegnern zu Gemüthe führt: «Man stelle sich vor, wir kämen zu Einem und sähen Blut auf dessen Zimmer, und auf Befragen: woher das Blut käme, antwortete er uns: es ist Testamentsblut, mein Vater hat eben seinen letzten Willen gemacht — würden wir nicht denken, er rede irre?» *) Mehrere beschränken dagegen die Bedeutung Te-

*) Einige wie Justinian wollten sogar das hebr. בְּרִית bei der mosaischen Gesetzgebung ausschließlich in der Bedeutung Testament genommen wissen. Die neueren Interpreten haben dagegen das Institut der Testamente bei den Hebräern völlig geleugnet, am stärksten spricht dagegen, obwohl keineswegs mit befriedigenden Gründen, die unter dem praes. des gelehrten Rau gehaltene Diss. de testamenti factione Hebraeis veteribus ignota 1760. Dies ist ebenfalls zu weit gegangen. Allerdings war das Erbrecht für liegende Güter so bei den Hebräern geordnet, daß besondere, willkührliche Verordnungen dadurch ausgeschlossen waren. Allein der Widerwille, den die germanischen Stämme dagegen hatten, daß das Individuum über seinen Tod hinaus in der Gemeinde über das Seinige schalte, findet sich bei den Orientalen nicht. Die alten Araber hatten das Institut; die Stellen, welche Michaelis im mos. Recht Thl. 2. §. 80. anführt, bezeugen es auch für die Hebräer. Gro-

stament in unserm Briefe auf V. 15—20.; bei weitem die Meisten aber nehmen diese Bedeutung im ganzen N. T. nur hier V. 16. und 17. an, oder auch — wiewohl mit Unrecht — Gal. 3, 17.

Findet V. 16. u. 17. die Bedeutung Testament statt, so haben wir hier ein Wortspiel, indem der Vf. plötzlich das griechische Wort διαθήκη in der damals gangbaren Bedeutung testamentum braucht. Wortspiele, sobald sie nur auf innerer Wahrheit beruhn, dürfen uns bei den heiligen Schriftstellern nicht anstößig seyn. Wie sinnreich ist z. B. der Doppelsinn, in welchem Paulus νόμος Röm. 3, 27. 8, 2. gebraucht, oder die Amphibolie von ἡμέρα Röm. 13. 12. Nach Vieler Ansicht beruht ja der Beweis Christi für die Auferstehung Matth. 22, 32. auf der Doppelsinnigkeit des Genitivverhältnisses in der Formel ὁ θεὸς Ἀβραάμ, «der welcher sich einst des Abrahams angenommen hat», und «der welcher zu ihm in lebendigem Verhältnisse steht»? (s. jedoch zu 11, 16.) Philo hat gerade auch das Wort διαθήκη in ein und derselben Stelle mit der Amphibolie gebraucht, welche bei unserm Verf. stattzufinden scheint, de nom. mutat. p. 1042. Jener calembourg, nach welchem der von Gellius getadelte Sulpicius testamentum von testatio mentis ableitete, kehrt bei den Rabbinen wieder, wenn sie דייתיקי erklären דא תהי קיים «das soll fest seyn». — Die Verheißungen des N. B. ließen sich ja auch als ein testamentum Christi auffassen. Der Testator wäre dann er selbst, welcher seines Vaters Güter vertheilt, nach Luc. 22, 29. κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ. Wollte man noch genauer das Bild an die Sache anlehnen, so könnte man auch gemäß der Verordnung der zwölf Tafeln sagen, daß Christus der emtor familiae sei (Sueton Nero c. 4.) und insofern der μεσίτης der übrigen Erben. Freilich wird diese Darstellung der Sache immer manches Unpassende haben, vorzüglich dies: Das Testament setzt den Erben in Besitz, insofern der Erblasser abtritt und der heres sein successor ist, und dieser Besitz ist

tius de iure belli et pacis I. 2. c. 6. beruft sich auch auf 5 Mos. 21, 16. Sir. 33, 25.

dann der festeste, weil der Erblasser seinen einmal erklärten Willen nicht mehr abändern kann. Hier aber ist der Erblasser der ewig Lebende, welcher nur über geistige Güter disponirt, auch bleibt ihm das ganze Eigenthum, er ist κληρονόμος schlechthin, s. zu 1, 2., die Seinigen erhalten nur Theil daran, insofern sie mit ihm leben. Was indessen noch mehr als diese Inkoncinnität der Vergleichung bedenklich macht, in den zwei Versen eine veränderte Bedeutung von διαθήκη anzunehmen, ist dies, daß dann der Zusammenhang so auffallend unterbrochen wird. Nicht nur, daß V. 19. den V. 15. begonnenen Gedanken weiter fortführt, welcher nur von einem fremdartigen Zwischengedanken ganz unterbrochen würde, sondern auch in V. 18. schließt sich doch οὐδὲ ἡ πρώτη so genau an, daß man sich beinahe unweigerlich genöthigt sähe, auch V. 20. διαθήκη als Testament zu nehmen, in welchem Falle man es dann auch V. 15. thun müßte. Nimmt man nun, wie z. B. Chrysostomus thut, durchweg die Bedeutung testamentum an, indem man sagt, die Opferthiere des A. B. waren auch μεσῖται, insofern sie Typen Christi waren, so ist zu entgegnen, daß auch V. 19. 20. bloß von dem Blute der Thiere spricht, insofern es weiht, nicht aber insofern eine Nachlassenschaft erlangt wird, und Michaelis fragt: «ob denn etwa die Juden hätten Erben der Ochsen und Böcke werden sollen?» So hat denn also doch jene Auffassung nicht geringe Schwierigkeiten, in Erwägung deren man es wenigstens gerechtfertigt finden muß, wenn der Ausleger versucht, auch V. 16. 17. διαθήκη in dem gewöhnlichen Sinne zu nehmen. Einen Mittelweg hat Limborch und unabhängig von ihm Medhurst eingeschlagen, der letztere in der bibl. Hagana t. II. p. 533., wonach beide Bedeutungen zugleich festzuhalten seien. Für die Bedeutung Bund hat aber besonders Michaelis seine Stimme erhoben, wiewohl aus einem sekundären Interesse, um nämlich dem Wortspiele zu entgehen, welches für die ursprüngliche griechische Abfassung des Briefes sprechen würde; wie oben S. 75. in der Anm. gesagt wurde, so hätte er nicht einmal nöthig gehabt, um dieses Zweckes willen von der hergebrachten Erklärung abzuweichen. An ihn schloß sich nun

aber seitdem Niemand an als der nun verewigte Steudel, in der von ihm herausgegebenen Tübinger Zeitschrift Jahrg. 1828. St. 1. und auch nachher in seiner Glaubenslehre S. 261. 411. Wenn unter den unzähligen Auslegern unsers Briefes nur so sehr wenige es versucht haben, die Bedeutung Bund zu vindiciren, so könnte schon dieses als ein starkes Argument gegen die Richtigkeit derselben erscheinen, allein daß unter den ältern Erklärern diese Auffassung sich nicht findet, ist gewiß zum großen Theile dem Umstande zuzuschreiben, daß die Annahme der Bedeutung Testament als die orthodoxere erschien. — Zweierlei Umstände waren es, welche der Bedeutung Bund in V. 16. u. 17. durchaus entgegen zu seyn schienen: 1) ὁ διαθέμενος müßte alsdann das Opferthier bezeichnen, 2) ἐπὶ νεκροῖς müßte erklärt werden «über, bei geschlachteten Opferthieren». Allerdings ist beides schwierig, allein es scheint mir doch, daß diese Schwierigkeiten, mit der zusammengehalten, welche auf der andern Seite aus der Unterbrechung des Zusammenhangs hervorgeht, nicht größer als diese sind. Insofern ein Opferthier den Bund ratificirt, sagen wir auch im Deutschen, es stiftet ihn, warum sollte nicht auch der Vf. im Griechischen so sagen können? Freilich scheint nun dieser Auffassung das masc. entgegen zu seyn. Allein wie, wenn der Vf. das Opferthier personificirte und als μεσίτης betrachtete? Konnte er nicht dieses um so eher, da eben beim neuen Bunde ein Mensch die Stelle des Opferthiers vertrat? Und was ἐπὶ νεκροῖς betrifft, so bezeichnet ὁ νεκρός allerdings im Griechischen wie im Deutschen, als Subst. gebraucht, nur menschliche Todte, Leichname von Menschen, s. Blomfield ad Septem. c. Th. v. 1015. Allein warum will man es nicht als neutr. nehmen, so daß es Leichname überhaupt bedeutet, sei es von Menschen, sei es von Thieren? Gerade in der späteren Gräcität wurde τὸ νεκρόν auch im Sinne von τὸ πτῶμα gebraucht (welches ebenfalls erst bei den οἱ ὕστερον vorkommt) z. B. τὸ νεκρὸν τοῦ Φιλίστου Plutarch vita Dionis c. 35., τὰ νεκρὰ τ. θυγατέρων Plutarch narr. amat. 3. 73. s. Thomas M. et Bern. p. 766., Phrynichus ed. Lobeck p. 376. Ἐπί geht aber dann wie 7, 11. in die konditionale

Bedeutung über: «unter der Bedingung, daß geschlachtete Opfer da seien». So gefaßt steht V. 16. u. 17. in genauem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, wie mit dem Nachfolgenden: «Bundschließungen erfordern Opfer».

Nun zum Einzelnen in V. 15. In dieser Stelle und Röm. 3, 25. hat die Meinung Löfflers, daß das N. T. nur von einer Sündenvergebung vor der Bekehrung wisse, welche Reiche aufs Neue als die unwiderleglich richtige in Schutz genommen, ihr praesidium gefunden. Röm. 3, 25. ist indeß nur dies ausgesprochen: da die früheren Sünden wie unbeachtet vor Gott erschienen wären, so habe jetzt die Strafgerechtigkeit sich offenbart. Hierdurch ist noch nicht ausgeschlossen, daß das Opfer Christi auch andere Zwecke habe. Viel eher kann auf unsere Stelle provocirt werden, welcher indeß Reiche nur vorübergehend Erwähnung gethan hat. Allein der Zusammenhang zeigt, daß auch hier jene Folgerung willkührlich ist. Was ist nämlich Absicht des Vfs.? Zu zeigen, daß der erste Bund die Sünde nicht wahrhaft sühnen konnte. So hatte er denn auch in diesem Zusammenhange nur der unter dem ersten Bunde geschehenen Uebertretungen zu gedenken. Gerade aber, wenn er zeigt, daß durch das Opfer Christi die Gläubigen ein für allemal von der *συνείδησις πονηρά* gereinigt sind (10, 2. 14. 23.), daß Christi Erlösung eine ewig gültige sei (9, 12.), so liegt darin, daß ihre Kraft auch auf alle Sünde der Christen sich erstrecke, vgl. 1 Joh. 2, 1. Daß unser Ausspruch nicht mit Röm. 3, 26. in Widerspruch stehe, bemerkt de Wette in s. Kommentar zu Röm. 3, 26. — Es frägt sich, ob der Gen. *τῆς αἰωνίου κληρον.* mit *κεκλημένοι* zu verbinden und dieses Part. adjektivisch zu nehmen sei, wie der Syrer und die latein. Uebersetzung gethan hat (3, 1.), oder, wie Luther seit der Ausgabe von 1530 — in den vorhergehenden folgt er der Vulg. — und die Neueren, mit dem Verbum *λάβωσιν*. Da unser Verf. die Hauptbegriffe zu rhetorischem Zwecke in pausa zu stellen pflegt (7, 4. 22.), so ist das letztere vorzuziehen. *Ἐπαγγελία* wie 6, 12. 17. 10, 36. 11, 33. konkret zu fassen «das verheißene Gut».

V. 16. 17. Was die Bedeutung von *φέρεσθαι* an

dieser Stelle betrifft, so wird man Valckenaers Urtheil unterschreiben müssen: intercedendi notio, quam versio latina interprete Beza adoptavit, vix poterit affirmari testimoniis scriptoris antiqui; und auch bei spätern Schriftstellern habe ich keine direkten Belege dafür gefunden, daß φέρεσθαι geradezu wie γίγνεσθαι gebraucht werde. Zwar kommt φέρεται in mehrern Verbindungen vor, wo man übersetzt: est, extat, versatur, so bei Dio Kassius: ἐν τεταραγμένοις πράγμασι φερόμενοι p. 171, 79. ed. Rein.; φέρεσθαι ἐν ἀρχαῖς bei Plutarch II. 724. ed. Oxon.; τὰ φερόμενα (ἐν τόπῳ τινὶ γραφῆς) bei Theodoret Op. II. 1347.; allein weder diese Stellen noch 1 Petr. 1, 9. können zum Beweise dienen. Verlassen wir nun diese in neuester Zeit durch Schulz, Böhme wieder verbreitete Erklärung, so bleibt die Wahl zwischen der von Hammond und Elsner vertheidigten juridischen Bedeutung: afferri coram judicibus und der von Bretschneider angenommenen: sermone ferri i. e. constare.*) Keinesfalls aber ist die von Kuinöl aus Carpzov angegebene Bedeutung „insequi" zu billigen, welche aus einer falschen Erklärung oder Lesart einer Stelle des Philo abgeleitet worden ist. — Μήποτε hat nach der Vulgata auch Luther falsch übersetzt: «noch nicht» und auffallender Weise hat auch Böhme dieses Versehen begangen; von Meyer hat diesen Fehler Luthers nicht berichtigt.

V. 18—20. Λαλεῖν wie 1, 1. Der in der alttestamentlichen Stelle 2 Mos. 24. beschriebene Akt der Bundesstiftung wird von dem Verf. mit Nebenumständen erwähnt, welche im A. T. nicht miterwähnt sind: das Blut der Böcke, das Wasser, durch welches das Blut flüssig gemacht wurde, die rothe Wolle und der Sprengel, das Besprengen des Gesetzbuches. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind diese Details Ergänzungen, welche entweder auf subjektiver Konjektur der Schriftgelehrten oder auf geschichtlicher Ueberlieferung ruhten. Aehnlich verhält es sich im 21. V., wo Josephus mit der

*) Bei den Lateinern war palam est de aliquo euphemistische Formel für mortuus est, Bremi zu Sueton Nero. c. 8.

Tradition des Vfs. übereinstimmt. Das Bedenken, daß insonderheit die Besprengung der Gesetzrolle im A. T. nicht erwähnt wird, hat mehrere verleitet, βιβλίον nach mit λαβών zu verbinden, Erasmus, Bengel und selbst Knapp haben ein Komma hinter βιβλίον gesetzt, so auch der armenische und koptische Uebersetzer. Bei dieser Annahme bleibt indeß kaum etwas Anderes übrig, als mit Colomesius das καὶ vor ἐῤῥάντισε zu streichen, denn die ingeniöse Aushülfe Bengels ist doch unzulässig. Es ist aber auch die Besprengung der Bundesrolle sowohl an sich als für die Zwecke des Verfs. so passend, daß man schon deshalb eine andere Auffassung aufgeben muß. Die Bundesrolle repräsentirt die Gottheit als den einen bundschließenden Theil. Ueber ἐράντισε statt ἐῤῥάντισε s. S. 138.

V. 21. 22. Zunächst hatte der Vf. nur zeigen wollen, daß der Bundesakt durch Blutvergießen befestigt worden sei, dies führt ihn weiter, zu zeigen, daß auch außerdem das Blut zu Weihen und zu Sühnungen so viel gebraucht worden sei. In der Stelle 2 Mos. 40., wo die Einweihung der Hütte erzählt wird, wird der Besprengung derselben mit Blut keine Erwähnung gethan. Daß indessen die Tradition auch dieses berichtete, sehen wir aus Josephus antiqq. 3, 8, 6. Carpzov drückt seine Verwunderung aus, daß Grotius Clericus, Mangey bei der Gelegenheit nicht auch die Stelle aus Philo erwähnen, de vita Mosis l. III. pag. 676., indessen wird dort nur die Besprengung der Priester und ihrer Kleider mit einer Mischung von Blut und Oel, nicht aber der Besprengung des Tempels und seiner Geräthe berichtet, was jedoch insofern hier angeführt werden kann, als 2 Mos. 40. auch in dieser Hinsicht nur von der Salbung spricht, ohne des Bluts zu gedenken. Σχεδόν gehört zu πάντα; schon 1, 6. hatten wir eine solche Trajektion des Adverbii, hier scheint sie nicht Negligenz zu seyn, sondern das σχεδόν ist vorangeschickt, um es gleichsam mehr zu verbergen und πάντα mehr hervortreten zu lassen. So bemerkt d'Orville ad Chariton p. 304., wo er so gründlich über die Synchysis spricht, daß in der Stelle des Lykurgus in Leocr. c. 18.: φανεῖσθε ἐπὶ τοῖς μᾶλλον μικροῖς ὀργι-

ζόμενοι nichts in der Wortstellung zu ändern sei, orator (enim) cavens aperte Atheniensi populo convicium facere, quasi ἐπὶ μικροῖς ὀργιζομένῳ, conturbavit verba, illud μᾶλλον quasi occultans. — Καθαρίζειν umfaßt den Begriff des Weihens und Entsündigens, wie denn auch das Erstere das Letztere in gewissem Grade mit in sich begreift. — Auffallenderweise wird von ältern und neuern Theologen diese Stelle als ein dictum probans gegen diejenigen gebraucht, welche die Möglichkeit einer andern Erlösung als durch den blutigen Tod Jesu vertheidigt haben. Vgl. z. B. die Hessischen Hebopfer, Thl. 1. S. 1065. gegen Arndt, der in seinem wahren Christenthum B. 2. Kap. 36. sich eben so ausgesprochen hatte. Allerdings deutet der Zusammenhang unsers Kapitels auf die Unmöglichkeit einer andern Erlösung, nur hätte man sich nicht auf V. 21. als ein dictum probans berufen sollen, da dieser nur von dem spricht. was im A. T. stattfand. Uebrigens ist noch zu bemerken, daß das ἐκχέειν sich nicht auf das Blutvergießen beim Schlachten bezieht, sondern auf das Ausgießen am Altare (ἐκχέειν auch für זָרַק in den LXX. 2 Kg. 16, 15.), denn dies Ausgießen war «die Wurzel, das Hauptstück des Opfers,» עִקַּר זְבָחִים, s. Reland antiqu. p. 3. §. 22.

V. 23.—28. An die Stelle jener irdischen Sühnung durch den Tod oft wiederholter thierischer Opfer ist die himmlische Sühnung durch den Einen, ein für alle Mal würksamen, Tod des ächten Hohenpriesters getreten.

V. 23. Der Verf. blickt auf den ganzen Abschnitt bis auf V. 13. zurück und versteht unter dem ταῦτα die mannichfaltigen erwähnten Arten der Reinigung. Das Neutrum des Demonstrativs bezeichnet nämlich auch die Gattung, die Sorte, Bernhardy's Syntax S. 281., woher sich denn auch bei den Griechen der Nebenbegriff des Verächtlichen daran knüpft, welchen Manche bei dem ταῦτα 1 Kor. 6, 11. angenommen haben und den man allenfalls auch hier versucht seyn könnte anzunehmen. Schon vermöge dieser Rückbeziehung auf die verschiedenen Gattungen der blutigen Reinigungen wird man bei τὰ ὑποδείγματα nicht bloß an die V. 21. erwähnte σκηνή denken können, und daher auch nicht bei τὰ ἐπουράνια bloß an den himmlischen Tempel, aber auch der Plural τὰ ὑπο-

*δείγματα* zeigt, daß der Vf. Verschiedenartiges dabei im Sinne hatte: den Bundesschluß, die Hütte, das Geräth derselben, vielleicht auch die Priester; dem gegenüber würden nun *τὰ ἐπουράνια* auch auf Verschiedenes sich beziehen müssen, und doch läßt sich nichts Anderes namhaft machen, als eben jener himmlische Tempel. Eine blutige Weihung desselben erscheint aber auch unpassend; dazu kommt, daß in den folgenden Versen sofort wieder übergegangen wird zu dem von Christo vollbrachten Sühnopfer, daß mithin dem Verf. das auf neutestamentlichem Gebiete zu Reinigende oder zu Weihende doch nur die Sünder gewesen sind. Man wird daher den Ausdruck lax nehmen müssen in dem Sinne: auf dem himmlischen d. i. realen Gebiete treten höhere Opfer ein und der Plural ist ex antithesi gesetzt.

V. 24. Vgl. S. 308., zu V. 8. — zu Kap. 8. am Anfange und zu 7, 25.

V. 25. 26. Vgl. zu V. 11. 12. Es steht sich gegenüber *ἐν αἵματι ἀλλοτρίῳ* und *διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ*, (*κατ' ἐνιαυτόν*) *πολλάκις* und *ἅπαξ*, *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* und *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων*. Mit großem Unrecht hat Griesbach und nach ihm Knapp, Vater, nach dem Vorgange der Aelteren die Parenthese bei dem Satze *ἐπεὶ ἔδει κτλ.* beibehalten, ebensowohl hätte man sie dann auch bei dem *ἐπεί* K. 10, 2. setzen können. Der Gegensatz von *πολλάκις* und *ἅπαξ*, von *συντέλεια τῶν αἰώνων* und *καταβολὴ κόσμου*, so wie auch das *νῦν δέ* zeigt den Fortschritt der Rede an *). *Επεὶ*, wo wir sonst übersetzen, behält immer

*) Der mit dem Größten das Kleinste umfassende Bengel hat die vielen Parenthesenirrthümer im N. T. zuerst erkannt und sich in seiner Ausgabe des N. T. derselben überhaupt enthalten, wogegen Griesbach und Knapp sie reichlich und zum Theil sehr irrig eingeführt haben, s. oben Kap. 3, 4. und 14. 9, 11., am weitesten ist darin Vater gegangen, welcher auch 8, 3. 9, 22. in Klammer schließt. Für Griesbach und Knapp hatte zur Bereicherung der Interpunktion des N. T. Wolf das Zeichen gegeben, der in seinem Symposion auch zuerst das Ausrufungszeichen und den aus England stammenden Gedankenstrich im griech. Texte eingeführt hat. Während nun damals dies als Fortschritt der Kultur bejauchzt wurde, wie denn auch noch die preuß. Staatszeit. vom 14. Oktb. 1835 als Zeichen der türkischen Aufklärung die

seine gewöhnliche Bedeutung «weil,» indem nur hinzuzudenken ist: «wenn es sich anders verhielte,» vgl. 10, 2. Ἄν nach ἔδει ist nicht nothwendig, ungeachtet der Satz hypothetisch ist, es findet derselbe Unterschied statt, wie zwischen: «wenn es sich so verhielt, mußtest du sagen» und «hättest du sagen müssen,» das erstere ist stärker, so auch bei Demosthenes, s. Schäfer Appar. I. p. 549. Ueber ἅπαξ s. zu 7, 27. — Ueber συντέλεια τῶν αἰώνων s. zu 1, 1. über διὰ τῆς θυσίας s. zu V. 12.

V. 27. 28. An den Gedanken, daß der Erlöser nur Einmal erschienen, knüpft sich die Erinnerung, daß ja doch eine zweite Erscheinung noch erwartet wird. Diese Wahrheit spricht der Verf. so aus, daß er bemerklich macht, wie das Verhältniß zwischen Christi erster und zweiter Erscheinung dasselbe sei, was bei allen Menschen stattfinde. *Καὶ* nach *οὕτω*, welches Griesbach, Knapp, Lachmann, mit Recht aufgenommen haben, drückt diese Gleichstellung noch stärker aus. Die Menschen erscheinen, nachdem sie gestorben, nicht eher wieder als am Gerichtstage, eben dann wird auch der Erlöser wieder sichtbar. Es ergiebt sich hieraus, daß die Krisis nicht eine sofort nach dem Tode eintretende seyn kann, sondern das Endgericht. Die Bestreiter der Socinianer und Psychopannychiten beriefen sich auf dieses *μετὰ δὲ τοῦτο*, als läge darin mit Nothwendigkeit die Lehre von einem sofort nach dem Tode zu erwartenden Gericht. Auch noch Bretschneider Dogmatik II. S. 395. meint, daß dieses deutlich

---

Einführung der Parenthesenzeichen in die türkische Hofzeitung berichtet, machen die neuesten Philologen wieder Rückschritte und verlangen wieder Sparsamkeit. Besonders hat Schleiermacher, wie er sonst der Aufklärung so manchen Damm setzte, es auch in dieser Hinsicht gethan und solchen Lichtbringern in der Lesung der Alten, wie die Interpunktionszeichen sind, einen entschiedenen Widerstand geleistet, wie denn auch seine Bücher unter allen in deutscher Zunge am ärmsten daran sind, und ihm sind seine philologischen Freunde, namentlich auch Becker, gefolgt. Es läßt sich für die Sparsamkeit wie für den Reichthum manches sagen, nur sollte man nicht aus dem Grunde gegen reichlichere Interpunktion streiten, weil dadurch der editor zum interpres werde, denn eine absolute Trennung zwischen beiden ist eine unausführliche Abstraktion.

in dem μετὰ δὲ τοῦτο liege. Dagegen hatte ebenso unparteiisch als richtig der gelehrte Gerdes in der Abhandlung de judicio particulari in den exercit. academ. Amstelod. 1737., obwohl er gerade mit Bestreitung der Psychopannychiten beschäftigt ist, gezeigt, daß die Parallele, welche hier zwischen dem Gericht des Menschen und Christi Widererscheinung gesetzt wird, nicht gestatte, diese Stelle zum Beweise für das judicium particulare anzuführen. Dafür, daß κρίσις ein judicium particulare, ein Gericht bezeichne, wird man daher auch nicht den fehlenden Artikel geltend machen dürfen. Wir haben oben zu 6, 4. uns auf diese Stelle berufen, um zu erweisen, daß in unserm Brief der Terminus κρίσις auf Gläubige und Ungläubige sich beziehe, und in der That scheint ja dieses der Fall zu seyn, vgl. auch zu 12, 23. Allenfalls könnte man es zwar mit Schulz bloß in malam partem nehmen und Strafe übersetzen, dann müßte man sagen, der Vf. spreche nur von dem, was die Menschen abgesehen von Christo trifft, um desto kräftiger das εἰς σωτηρίαν als eine Frucht der Erlösung Christi hervortreten zu lassen. Richtiger wird man jedoch Gericht übersetzen und sagen, da hier vom Menschen schlechthin gesprochen wird, daß auch die Gläubigen mit einbegriffen sind. Da indeß nachher der Ausgang der Ungläubigen gar nicht weiter erwähnt wird, so könnte andererseits aus dieser Stelle geschlossen werden, daß ihr Gericht die Vernichtung sei, welche Ansicht ja neuerdings manche Vertheidiger gefunden hat. Daß indeß der Verf. sich veranlaßt fühlen konnte, eben hier die eine Seite der κρίσις hervorzuheben, ohne damit gerade die andere ausschließen zu wollen, ist leicht begreiflich. — Die beiden Sätze sind parallel gestellt durch καϑ᾽ ὅσον — οὕτω. Statt καϑ᾽ ὅσον liest ein cod. von Stephanus und bei Matthäi καϑ᾽ ὅ; befremdend ist es, daß auch Griesbach καϑώς vorschlagen konnte. So wie das unbestimmter vergleichende ὡς auch für das bestimmter vergleichende ὅσον gesetzt wurde, so konnte auch das genauer das Maß vergleichende ὅσον leicht zur Bezeichnung einer Vergleichung im Allgemeinen gebraucht werden, vergl. unser altes «weßmaaßen» = sintemal, gleichermaaßen = ebenso. Auch K. 7, 20. 22. nähert sich der Ge-

brauch von *καθ' ὅσον* dem an unserer Stelle, wiewohl sich dort noch das Maaßverhältniß festhalten läßt. — *Εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας.* Dies *πολλοί* hat wie das Matth. 20, 28. und Röm. 5, 19. den Streit hervorgerufen, ob nach streng calvinistischer Ansicht der Tod Christi nur für die electi gelte? Die lutherische Dogmatik hat den Pfeil gegen die Angreifer zurückzuwenden gesucht, indem man sagte: bilden nicht die *πολλοί* hier einen Gegensatz zu den *ἀπεκδεχόμενοι*? wird also nicht hier im Gegentheil ausgesprochen, daß, während für einen großen Theil die Erlösung gelte, nur eine kleine Zahl im Glauben den Erlöser erwarte? Wir sagen: daß nicht bloß *οἱ πολλοί*, welches Röm. 5, 19. gebraucht ist, sondern auch *πολλοί* Matth. 20. 28. und so auch *πολλοί* in vorliegender Stelle, zur Bezeichnung der Vielheit stehen kann, ohne deshalb ausschließend zu seyn, dürfte sich wohl kaum bezweifeln lassen. Auch Daniel 12, 2. und Jes. 53, 12. soll doch wohl das רַבִּים keine Ausschließung Etlicher involviren. Vielleicht, daß unserm Vf. grade das *ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε* der LXX. vor Augen stand, als er dieses schrieb. — Ueber *χωρὶς ἁμαρτίας* gehen die Erklärer zu leicht hinweg. Daß der Erlöser im irdischen Leben noch nicht ohne Thatsünde gewesen, sondern erst dereinst völlig sündlos erscheinen werde, das kann der Verf. hiemit nicht aussprechen wollen, das würde der sonstigen Schriftlehre und dem *χωρὶς ἁμαρτίας* in 4, 15. direkt widersprechen. Aber auch das Dogma von einer dem Erlöser inwohnenden Sündenlust, welches Dippel, Menken (s. auch die 10te Homilie zu d. St. S. 177.) und Irving vorzüglich auf diesen Ausspruch gegründet haben, widerspricht der analogia fidei. Da es eben den Gegensatz zu dem *ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας* bildet, so erwartet man am ehesten den Sinn, welchen die Schulzische Uebersetzung ausdrückt: «ohne Sündengeschäft». Hat nicht aber dann der Ausdruck etwas sehr Auffälliges? So wenig entspricht bei dieser Auffassung das Wort genau dem Gedanken, daß Männer, wie Jak. Cappellus und Michaelis entschuldigt scheinen, wenn sie auf die Meinung geriethen, daß *ἁμαρτία* hier ebenso zu nehmen sei, wie man es 2 Kor. 5, 21. (Röm. 8, 3.) nahm, daß es statt *περὶ ἁμαρτίας* steht

und Sündopfer heiße *). Ein cod. liest *αἵματος*, ein anderer mit der Erklärung von Chrys. und Grotius übereinstimmend *χωρὶς ἁμαρτίας οὖσιν*. Ich weiß mir die gangbare Erklärung nur zu rechtfertigen durch zu Hülfenahme von Röm. 6, 10. und Hebr. 7, 26. In der erstern Stelle steht *ζῆν τῷ θεῷ* im Gegensatz zu *ζῆν τῇ ἁμαρτίᾳ*, das letztere im Sinne: «mit Bezug auf die Sünde d. h. so daß sie ihm etwas anhaben konnte, leben;» Hebr. 7, 26. bezeichnet *κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν* «den nach seiner Erhöhung über die Berührung mit Sündern Erhabenen.» Vielleicht aber ist doch der Sinn vorzuziehen, welchen nach der ersten Erklärung Chrys., Theophyl. und Oekumen. — bei welchem letztern sich auch mehrfache Erklärungen Anderer finden — angenommen haben «ohne Sündenstrafe.» — In dem comp. *ἀπεκδεχόμενοι* ist die vis compositi nicht zu vernachlässigen d. i. = abwarten, nach Tittmann: exspectare, donec res, quam exspectes, eveniat, s. Synon N. T. p. 106. *Εἰς σωτηρίαν* nicht mit *ἀπεκδεχομένοις*, sondern mit *ὀφθήσεται* zu verbinden.

---

# Zehntes Kapitel.

**Erst in der neuen Verfassung haben wir jenes wahre Opfer erhalten, welches ein für allemal gereinigt hat. Im Vertrauen auf dieses Opfer müssen Christen Glauben und Treue halten.**

---

V. 1—10. Die alttestamentlichen Opfer sind Schattenbilder, deren Realität Christus gebracht hat.

**V. 1.** Die Luther'sche Uebersetzung hat schon in der ersten Ausgabe *αὐτὴν τὴν εἰκόνα* übersetzt: «das Wesen der

---

*) Bei Chrys. scheint auch hier der Text durch ein Glossem verdorben, s. zu 4, 2. Es findet sich nämlich eine zweifache Erklärung bei ihm: *τί ἐστιν, χωρὶς ἁμαρτίας; οἷον οὐχ ἁμαρτάνει. οὐδὲ γὰρ ὀφείλων ἀποθανεῖν ἀπέθανεν, οὐδὲ δι᾽ ἁμαρτίας. ἀλλά πῶς ὀφθήσεται; κολάζων, φησί. ἀλλ᾽ οὐκ εἶπε τοῦτο, ἀλλὰ τὸ φαιδρὸν, χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν. ὡς μηκέτι δεηθῆναι θυσίας, ὥστε σῶσαι αὐτοὺς, ἀλλ᾽ ἀπὸ*

Güter selbst, und ist deshalb von Emser hart getadelt worden. Auch der Syrer übersetzt ܩܢܘܡܐ ܕܨܒܘ̈ܬܐ «das Wesen der Sachen.» Auf diese Uebersetzung führte die anscheinende Schwierigkeit, daß, wenn man εἰκών durch «Bild» gab, es den Anschein hatte, als ob auch das N. T. bloß Bilder gewähre, welche Ansicht auch noch darin eine Unterstützung finden konnte, daß die μέλλοντα ἀγαθά die Güter des jenseitigen Lebens zu bezeichnen schienen. Lessing thut den Wahrheit enthaltenden Ausspruch: «Wie die Kirche Christi auf Erden eine Weissagung auf die jenseitige Oekonomie ist, so die alttestamentliche auf die christliche Kirche.» In diesem Sinne wird auch würklich schon von Oekumen. unser Ausspruch erklärt; σκιὰν μὲν οὖν οἶδε (ὁ ἀπόστολος), sagt er, τὰ ἐν νόμῳ, εἰκόνα δὲ τὰ ἡμέτερα τῶν Χριστιανῶν, μέλλοντα δὲ καὶ ἀγαθὰ καὶ πράγματα ἀληθῆ, τὰ ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι. Ebenso Gregor von Nazianz, orat. de pasch., welchen Theoph. anführt, Cajetanus, Tena und selbst Calvin, gegen welche Interpreten aber die katholische und lutherische Orthodoxie aufschrie: ergone figurae figuram praedicatis Vetus Testamentum? Allerdings besteht diese Ansicht nicht mit einer richtigen Auffassung von αἰὼν μέλλων und ἀγαθὰ μέλλοντα, s. zu 1, 1. 6, 5. und 9, 11. Nicht das Bild dessen, was das zukünftige Reich Christi bringt, ist das regnum gratiae, sondern der Anfang (s. zu 7, 18. 19.), und nur insofern etwa ein Bild, als auch der Anfang ein Vorbild des Ganzen genannt werden mag. Kol. 2, 17. nennt Paulus das, was in Christo uns gegeben wird diesseits und jenseits, das σῶμα. Aber auch die Uebersetzung Luthers, welche ausdrücklich von Raith und Chr. Schmid vertheidigt worden ist, läßt sich nicht wohl halten; wenn Grotius, der ebenso erklärt, εἰκών = εἶδος 2 Kor. 5, 7. genommen wissen will, so ist dieß willkührlich. Stände αὐτῶν τῶν πραγμάτων τὴν εἰκόνα, so könnte man allenfalls damit jenen Sinn verbinden, denn

---

ἔργων τοῦτο ποιεῖν. Cod. Colb. liest: ἀλλὰ πῶς ὀφθήσεται κολάζων, φησὶν (welches hier impers. genommen ist „sagt Jemand"), ἀλλ᾽ οὐκ εἶπεν τοῦτο κτλ.

dann würde kein strenges Wechselverhältniß zwischen *σκιά* und *εἰκών* stattfinden. Wie aber die Worte jetzt lauten, so bildet *εἰκών* zu *σκιά* den Gegensatz und muß mit Beza übersetzt werden: ipsa expressa imago. *Σκιά* steht dem *εἰκών* entgegen, wie im Griech. *ὑπογραφή*, *σκιαγραφία* der *ἀπεργασία* und *ζωγραφία*, s. Stallbaum zu Plato de rep. II. p. 60. 179. Sehr treffend giebt daher Synesius hom. in psalm. 75, 9. den Sinn: *ἓν γὰρ ἔπνευσε πνεῦμα καὶ εἰς προφήτην καὶ εἰς ἀπόστολον καὶ κατὰ τοὺς ἀγαθοὺς ζωγράφους πάλαι μὲν ἐσκιαγράφησεν, ἔπειτα μέντοι διηκρίβωσε τὰ μὲν τῆς γνώσεως.* Auch Chrys. hat schon in diesem Sinne trefflich erklärt. Kol. 2, 17. ist daher, wie Calvin treffend bemerkt, von unserer Stelle verschieden, wiewohl, nach der von uns angenommenen Erklärung von *τῶν μελλόντων ἀγαθῶν*, nur der Darstellung, nicht der Sache nach. Wir werden nämlich sagen, daß, wenn die christliche Oekonomie hier ein Bild genannt werde, dieß nur geschieht, insofern es Urbild ist, nicht insofern es wieder von einer andern Sache Abbild ist. — Das *κατ᾽ ἐνιαυτόν, ταῖς αὐταῖς θυσίαις εἰς τὸ διηνεκές* stellt gleichsam malerisch einen mühevollen und zwecklosen Kreislauf dar, ähnlich wie V. 11.: *ἕστηκε καθ᾽ ἡμέραν — τὰς αὐτὰς θυσίας — πολλάκις* — und auch das *οὐδέποτε* hier und dort dient mit zu diesem Zwecke, weshalb es nicht bloß mit Luther durch «nicht,» sondern durch «nimmermehr» zu übersetzen ist *). Man könnte nun sagen, daß dieser Kreislauf auch hier anschaulich gemacht werde durch den täglichen priesterlichen Opferdienst, wie V. 11.; der Vf. hat indeß auch hier absichtlich auf die Opfer des Versöhnungstages Rücksicht genommen, inwiefern,

*) Göthe giebt einen ähnlichen Eindruck von dem Kreislauf der priesterlichen Ceremonien in der merkwürdigen Stelle im Westöstlichen Divan S. 263.: „Das mentale Gebet, das alle Religionen einschließt und ausschließt, und nur bei wenigen gottbegünstigten Menschen den ganzen Lebenswandel durchdringt, entwickelt sich bei den meisten nur als flammendes, beseligendes Gefühl des Augenblicks, nach dessen Verschwinden sogleich der sich selbst zurückgegebene, unbefriedigte, unbeschäftigte Mensch in die unendliche Langeweile zurückfällt. Diese mit Ceremonien, mit Weihen und Entsühnen, mit Kommen und Gehen auszufüllen, ist Pflicht und Vortheil der Priesterschaft."

wie oben S. 285. erwähnt wurde, gerade diese nicht auf vereinzelte Uebertretungen, sondern auf die Sühnung der Sündhaftigkeit schlechthin sich bezogen. — *Δύναται* im Präsens, insofern der Opferkultus damals noch fortdauerte. Allerdings sind die Zeugen für den Plur. *δύνανται* bedeutend, so daß auch Lachmann (vor ihm schon Millius) nach diesen äußern Autoritäten ihn in den Text aufgenommen hat. Allein die äußern Zeugnisse für den Plur. dürften doch keineswegs im Verhältniß zu denen für den Sing. überwiegend seyn, denn der cod. Vat. hört mit K. 9, 14. auf und kann also hier nicht Zeuge seyn, das Gewicht der übrigen Zeugen wiegt sich aber wechselseitig auf. Und wäre dieses auch nicht der Fall, so geben innere Gründe gewiß für den Sing. den Ausschlag. Der erste Satz *σκιὰν γὰρ ἔχων κτλ.* wäre nämlich dann ein unerträglicher Solöcismus, zu dessen Beseitigung weder die Bemerkung Theophylakts hinreicht: *ἐπειδὴ δὲ τῇ γραφῇ τεχνολογιῶν οὐδεὶς λόγος, καὶ οὕτως αὐτὸ νοήσωμεν ὡς τὰ ἀντίγραφα ἔχουσιν* (er fand nämlich in seinen codd. nur den Plur., und in einer *παραγραφή* die Angabe, daß das Wort ohne *ν* zu schreiben sei), noch der unkritisch angewandte Kanon, daß das Part. öfter pro verb. fin. stehe, worüber s. Fritzsche diss. in ep. ad Cor. II. 43. Es kommt aber noch hinzu: Wie zusammenhangslos steht dann der zweite Satz *κατ' ἐνιαυτὸν κτλ.* da! Was soll das Subj. zu *δύνανται* seyn? Die Priester? Aber von denen war vorher nicht die Rede. (V. 11. geht das *δύνανται* auch nicht auf die Priester, sondern auf die Opfer.) — *Προσερχόμενοι* soviel wie V. 2. *λατρεύοντες*, vgl. Beil. II. die Erklärung von *ἐγγίζειν*.

V. 2. *Οὐκ* ist nach äußern Zeugnissen wie nach innern in den Text aufzunehmen. Es findet sich A C D E, in der kopt., arab. Uebers., in der Itala u. s. w., während die Peschito und die Ausgaben der Vulg. es auslassen. Der Vulg. schließen sich die Complut., Luther, Beza in der 5ten Ausg. (in der zweiten hatte er *οὐκ* aufgenommen), Wetstein an, dagegen ist die Negation aufgenommen worden von Erasmus, Rob. Stephanus, Bengel, Matthäi, Griesbach, Lachmann. Unter anderen ist auch kein unwichtiger

Grund für diese Lesart das κἄν, welches sich in wenigen codd. findet, und von H. Stephanus, dem Sohne, in die Ausg. v. 1576 aufgenommen worden ist und zwar in der Bedeutung saltem, welche er in seiner diatr. de stylo N. T. c. 13. vertheidigt. Wurde nicht οὐκ gelesen, so läßt sich die Entstehung dieses κἄν nicht erklären; sind aber in mehreren codd. die zwei Buchstaben οὐ weggefallen, so läßt sich auch begreifen, daß der dritte weggelassen wurde. Natürlich ist nun der Satz, wie ausdrücklich die griechischen Erklärer empfehlen, als Frage zu lesen. Eine der bizarrsten Erklärungen giebt Matthäi, welcher die Negation liest, aber dagegen streitet, den Satz als Frage zu nehmen; der Sinn soll seyn: «Konnten die Opfer die Vollkommenheit bewürken, so würden sie ja nicht aufgehört haben — nicht daß die, welche bisher den Kultus unterhielten, damit fortgefahren wären, denn diese sind bereits gereinigt — aber ihre Nachkommen, welche für ihre Versündigungen ebenfalls eine Gewissensreinigung bedürfen, hätten einmal (wenigstens) ein Opfer dargebracht».. — Eine wahre Reinigung des Gewissens ist nach dem Vf. nur eine solche, welche Ein für allemal dem Menschen die Gewißheit giebt, daß seine Sünden ihn von Gott nicht scheiden, s. R. 8, 17. 18. — Συνείδησις Bewußtseyn, nicht Gewissen, daher auch mit dem Gen. des Objekts, s. zu 9, 9. — Ἅπαξ s. zu 7, 27.

V. 3. 4. Nicht die Bedeutung der Opfer nach dem Gesetze giebt der Verf. an, sondern das, was sich als Resultat herausstellt. «Wie waren — sagt Schleiermacher in der gehaltvollen Predigt über Hebr. 10, 8—12.: in der fünften Sammlung die eilfte — alle Opfer des A. B. ein Gedächtniß der Sünde? So daß, indem durch das Opfer für die einzelnen Handlungen, welche dem Gesetze des Höchsten widersprachen, eine Genugthuung sollte geleistet werden, so daß Besorgniß vor Vorwürfen und weiteren Strafen aufhörte, doch zugleich durch die Darbringung des Opfers ein Bekenntniß der strafwürdigen Handlung abgelegt wurde, und also jeder Einzelne für seine Sünden, für das, was er selbst für das Gesetz dargebracht hatte, ein Gedächtniß stif-

tete durch die öffentliche Darbringung des Opfers.» *Ἀλλα* vielmehr.

V. 5—9. Jenen unwürksamen Opfern wird das rechte Opfer gegenübergestellt. Der Vf. führt den Erlöser redend ein, indem er ihm die Worte aus Psalm 40, 7. 8. in den Mund legt, Er hat dieselben als eine Weissagung auf Christum gefaßt. Auch nach unserer Ansicht sind die Worte weissagend. Zwar spricht David zunächst von sich selbst, aber was er hier sagt, geht weit über den alttestamentlichen Standpunkt hinaus und hat auch nicht in ihm, sondern in seinem großen Nachkommen die eigentliche Realität erhalten. S. Beil. I. Wird Christo dies Wort in den Mund gelegt, so wird es am passendsten in die Zeit gesetzt vor seinem Eintritt in die Welt, so auch unser Verf. Er stellt sich vor, wie der Messias die Unwürksamkeit der alten Versöhnungsritus erkennt und auf den Rathschlag des Vaters eingehend den Entschluß faßt, selbst in die Welt einzutreten und sie durch seinen Tod zu versöhnen. Hienach ist *εἰςερχόμενος* zu erklären. Bei Klopstock in der Messiade:

> Vater, ich sah ihr Elend, du meine Thränen. Da sprachst du:
> Lasset der Gottheit Bild in dem Menschen von neuem uns schaffen.
> Also beschlossen wir unser Geheimniß, das Blut der Versöhnung,
> Und die Schöpfung der Menschen, verneut zum ewigen Bilde!
> Hier erkor ich mich selbst, die göttliche That zu vollenden.
> Ewiger Vater, das weißt du, das wissen die Himmel, wie innig
> Mich seit diesem Entschluß nach meiner Erniedrung verlangte.

Bei der Psalmstelle ist nun zunächst die auffallende Differenz zu besprechen, welche zwischen dem hebräischen Texte und den LXX., welchen unser Vf. folgt, stattfindet.*) Der hebräische Text hat אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי. Wie ist aber der Uebersetzer dazu gekommen, אָזְנַיִם durch *σῶμα* zu übersetzen?**)

*) Eine geringere Differenz zwischen den LXX, und unserm Citat ist *εὐδόκησας* statt *ᾔτησας* oder *ἐξήτησας* in den LXX. Ich vermuthe, daß dieselbe aus einer Reminiscenz aus Ps. 51, 18. entstanden ist: *εἰ ἠθέλησας θυσίαν, ἔδωκα ἄν, ὁλοκαυτώματα οὐκ εὐδοκήσεις.* Daher ist denn auch die ungriechische Konstruktion des Verbi c. acc. zu erklären, Alt in s. Gramm. S. 279. will *εὐδόκησας* absolut nehmen.

**) Auch der Araber in der Psalmübers. der Polyglotte hat: اقتنيت لى جسما „du hast mir einen Körper verschafft"; der Aethiope ganz unverständlich, aber ebenfalls das Wort Körper ausdrückend. Die arab. Psalmübers. in der Polygl. ist indeß aus dem Griech. geflossen,

In welchem Sinne hat der Vf. unseres Briefes seine Worte genommen? Zahllos sind die verschiedenen zum Theil höchst willkührlichen Ansichten über diesen Gegenstand. Man findet den größten Theil derselben zusammengestellt in Pfeiffer Dubia vexata in Ps. XL., Alting opp. V. p. 221. und in Wolfs Curis. Auch ist die genaue Behandlung der Psalmstelle in Michaelis kritischem Collegium und in der gründlichen Abhandlung von Frischmuth im Thes. philol. Vol. I. noch immer brauchbar. — Wir nehmen an, wie es wohl die Neueren im Durchschnitt thun, daß der Uebersetzer der Psalmen keine andere Lesart vor sich hatte als wir; auch er hat also אָזְנַיִם in der Bedeutung Ohren vor sich gehabt. Demnächst fragen wir: warum hat er *καταρτίζειν* und nicht *ἔσκαψας* oder *διώρυξας*? Der einzige Aquila, welcher sich die Wörtlichkeit zum Hauptziele gesetzt, hat den eigentlichen Sinn des Wortes ausgedrückt; Symmachus hat *ὠτία κατεσκεύασας* und die fünfte und die sechste Uebersetzung: *ὠτία κακηρτίσω μοι.* Welchen Sinn haben nun diese Uebersetzer mit der Uebersetzung verbunden? Die neuere Psalmerklärung hat nach Michaelis Vorgange und durch die schon von ihm angegebenen Gründe bewogen אָזְנַיִם כָּרָה = אָזְנַיִם פָּתַח genommen, «das innere Ohr aufthun», so neuerlich Hengstenberg, Stier, Hitzig. Haben die griechischen Uebersetzer mit dem Ausdrucke denselben Sinn verbunden? Es ist nicht unmöglich; da der Ausdruck *ὦτα διωρύσσειν* im Griechischen so unverständlich gewesen wäre, so konnten sie sich bewogen fühlen, den allgemeinen Ausdruck «zubereiten» an die Stelle zu setzen. Wir haben sogar einige andere Beispiele, wo כָּרָה graben von den Uebersetzern ungenauer durch «bereiten» übersetzt worden ist: 1 Mos. 50, 5. hat Onkelos דְאַתְקֵנִית לִי, 4 Mos. 21, 18. hat Hierony-

---

und ebenso die äthiop. Was die syr. Uebers. betrifft, so hat diese ܐܕ̈ܢܐ ܕܝܢ ܢܩܒܬ ܠܝ „du hast mir die Ohren durchbohrt (so auch in der Ausgabe von Lee), obwohl sie sonst auch den griechischen Text benutzt, wie ihre Uebers. von מְגִלַּת סֵפֶר zeigt. Ich weiß nicht, nach welcher Ausgabe Frischmuth als den Text der Peschito anführt: ܦܓܪܐ ܕܝܢ ܐܠܒܫܬܢܝ „du hast mich mit einem Körper bekleidet."

mus: et paraverunt. Um so eher können wir dem alexandr. Uebers. der Psalmen, obwohl er sonst nicht zu den vorzüglichen gehört, das richtige Verständniß zumuthen, da auch der Chaldäer den Ausdruck richtig erklärt hat und merkwürdigerweise den Worten sogar noch eine christliche Erklärung gegeben: לְאַצָּתָא פּוּרְקָנָךְ כְּרֵי תָא לִי אוּדְנִין «du hast mir Ohren gegraben, um dein Lösgeld, deine Erlösung zu vernehmen». Auch Jarchi, Kimchi, Aben Esra erklären die Phrase vom gehorsamen Hören; der letztere vergleicht sogar treffend 1 Sam. 15, 22. Nichtsdestoweniger muß man gestehen, daß, wenn dieses durch jene griechischen Uebersetzungen ausgedrückt werden soll, der Ausdruck der Deutlichkeit ermangelt. Deutlicher hätten sowohl der Psalmübersetzer in der LXX., als auch die Uebrigen den Sinn ausdrücken können, wenn sie auch noch den Tropus von ὠτία aufgelöst hätten, wie z. B. der geschicktere Uebersetzer des Hiob גָּלָה אֹזֶן Hiob 33, 16. durch ἀνακαλύπτειν νοῦν wiedergegeben hat. Ich würde unter diesen Umständen nicht dagegen seyn, wenn man behaupten wollte, die griechischen Uebersetzer hätten כָּרָה fodere in der Bedeutung exsculpere, perficere genommen *), oder aus der zweiten Bedeutung des Wortes emere die Bedeutung parare abgeleitet **), und seien so auf einem andern

*) Perficere hat auch in der Psalmstelle, doch nur sich anschließend an die LXX., die Vulg., danach übersetzt auch die vor-Luthersche Nürnberger deutsche Bibelübers. von 1483, deren Uebertragung gerade dieser Stelle einen merkwürdigen Beleg giebt, wie ungeheuer das, was Luther im A. T. geleistet hat, die Leistungen seiner Zeitgenossen überragt. Die Nürnberger hat nämlich: „Du wolltest nicht das Opfer und Oblat, aber du hast mir vollmachet die Ohren, und du hast nicht geheischn das ganze Opfer umb die Sünd. Da sprach ich: Sih, ich kumm, in dem Haubte des Buchs ist geschrieben von mir." Damit vergleiche man nun Luther: „Opfer und Speisopfer gefallen dir nicht, aber die Ohren hast du mir aufgethan" u. s. w. — Hieronymus hat im Psalterium Gallicanum ebenso wie im Romanum perfecisti gelassen, aber im Hebraicum hat er fodisti gegeben.

**) Die jüdischen Interpreten geben dies ausdrücklich als eine der drei Bedeutungen von כָּרָה. R. Nathan in der Konkordanz sagt, das Wort habe eine dreifache Bedeutung: graben, essen, bereiten, חֲפִירָה אֲכִילָה וַהֲכָנָה.

Wege zu demselbigen Sinn gelangt, wie der Chaldäer und die Rabbinen, nämlich «du hast mir Ohren geschenkt und vermittelst deren weihe ich mich dir zum Opfer», d. h. indem ich deine Befehle vernehme. Daß übrigens auch diejenige Auffassung der Psalmworte, welche eine Beziehung auf das Durchbohren des Ohrs des Sklaven annimmt, dem Sinne nach auf dasselbe hinauskommen würde, hat der gründliche Iken in seinen diss. I. p. 221 sq. gezeigt. Warum hat nun aber ferner der Psalmübersetzer anstatt *ὠτία σῶμα* gesetzt? Wenn derselbe meinte, es sei im Grundtext als pars pro toto gebraucht, so ist der Ursprung seiner Uebersetzung klar. Faßte er aber die Phrase so auf, wie der Chaldäer, die Rabbinen und wir Neueren, so hat er in seiner Uebersetzung den effectus pro causa ausgedrückt. Er sah ein, daß in jener Stelle den Thieropfern ein anderes Opfer gegenübergestellt werden müsse, er schloß, daß die innere Offenbarung sich eben auf das Selbstopfer des Menschen beziehen müsse, welche Idee auch in 1 Sam. 15, 22, Ps. 51, 19. Sir. 35, 1. 2. ausgedrückt ist, und setzte daher *σῶμα κατηρτίσω μοι*, wie Paulus Röm. 12, 1. von der *θυσία τῶν σωμάτων* spricht.

Eine eigenthümliche Auskunft ist neuerlich vorgeschlagen worden in Dähne's jüdisch-alexandrinischer Religionsphil. II. S. 60. Der griechische Uebersetzer habe nämlich *ὁλοκαύτωμα* mit dem Vorhergehenden verbunden: *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι ὁλοκαύτωμα*, und als einen besondern Satz nachfolgen lassen: *τὰ καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας*. Zunächst muß man sagen, daß, da der Satz *σῶμα κατηρτίσω μοι*, auch ohne *ὁλοκαύτωμα* dazu zu nehmen, einen Sinn giebt, da nämlich, den andern Opfern gegenübergestellt, jene Worte von selbst auf die Opferung des *σῶμα* bezogen werden, diese Konjektur wenigstens nicht nöthig ist. Es sprechen aber auch noch andere mehrfache Gründe dagegen. Da im A. T. so häufig *ὁλοκαυτώματα καὶ θυσίαι* neben einander vorkommt, so wird man es von vorn herein nicht wahrscheinlich finden, daß der Uebersetzer *τὰ καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ᾔτησας* vom vorhergehenden *ὁλοκαύτωμα* sollte abgerissen haben, zumal da der Parallelismus dadurch gestört wird, denn

es heißt ja vorher dem ὁλοκαύτωμα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ᾔτησας gegenüber, ganz entsprechend: θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας. Dazu ist es gar sehr die Frage, ob nicht die Lesart des cod. Vat., welche den Sing. hat ὁλοκαύτωμα, die richtige sei, dann würde καὶ περὶ ἁμαρτίας ganz abgerissen dastehn. Es kommt noch dazu: Sollte wohl von Christi Opfer der Terminus ὁλοκαύτωμα gebraucht worden seyn, bei welchem die Idee des Blutvergießens zurücktrat? *)

Wir erwägen nunmehr die Anwendung, welche unser Vf. von der Psalmstelle macht. Σῶμα κατηρτίσω μοι hat er unserer Ansicht nach ebenso aufgefaßt, wie der Uebersetzer in den LXX.: «du hast mir einen Leib bereitet, welchen ich Dir zum Opfer weihen soll.» Zunächst besteht ihm also das Opfer des Erlösers in der ὑπακοή im Allgemeinen, und darauf deutet auch das τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου. Wie wichtig ihm die Hervorhebung des Gehorsams hier gewesen sei, ergiebt sich daraus, daß er die erwähnten Worte selbst mit Verletzung des Zusammenhangs aus der alttestamentlichen Stelle entlehnte, indem nämlich in den LXX. der Infin. τοῦ ποιῆσαι von einem ausgelassenen ἐβουλήθην abhängig ist, während unser Vf. ihn als Genit. der Absicht mit ἥκω verbindet. Die höchste Aeußerung dieser ὑπακοή besteht nun aber in der Uebernahme des Todesleidens, welche Kap. 5, 8. und besonders deutlich Phil. 2, 8. als die Spitze der ὑπακοή bezeichnet werden. Auch Kap. 9, 14. hatte als die Seele des Opfers Christi die durch den Gottesgeist geschehene Bestimmung aus

---

*) Hr. Prof. Dähne sagt: „bei welcher Stelle es bisher völlig unbegreiflich war, was eigentlich die LXX. mit den Worten σῶμα κτλ. gewollt hätten? Einige Bekanntschaft mit den Alexandrinern und einige Kombination reicht hin, um der Stelle zu ihrem angemessenen Sinn zu verhelfen". Völlig unbegreiflich ist doch aber auch der Sinn der Uebersetzung der LXX. den Auslegern keineswegs bisher gewesen, vielmehr haben ja im Gegentheile die Meisten mit Beziehung auf Röm. 12, 1. ganz denselben Sinn darin gefunden, wie der Vf. Ebendaselbst S. 62. wird ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον übersetzt: „Deswegen spricht der, der in die Welt gekommen ist — das Prät. kann doch hier nicht richtig seyn — auch fehlt ja im Griechischen der Artikel, so daß es nicht heißen kann: „der in die Welt" u. s. w.

Liebe angegeben *). Möglich wäre es daher, daß der Verf. sogleich bei den Worten σῶμα κατηρτίσω μοι hinzugedacht hätte, was der Scholiast bei Matthäi ergänzt: τὸ ὀφεῖλον θυσία γενέσθαι σοι, wie er K. 2, 14. sagt: das Menschwerden sei erforderlich gewesen, um das Todesleiden übernehmen zu können. V. 8. und 9. bewegt mich indessen zu der Annahme, daß der Vf. bei jenen Worten nichts Anderes sich dachte, als was der alexandrinische Uebersetzer. Hätte er nämlich den Satz so gefaßt wie der griechische Scholiast und mit ihm die Mehrzahl der Ausleger, sollte er nicht alsdann V. 8. gerade diese Worte wiederholt und sich V. 9. sowie auch schon V. 7. mit dem ἰδοὺ ἥκω begnügt haben? Auch V. 10. wird wiederum das θέλημα hervorgehoben, der Ausdruck προσφορὰ τοῦ σώματος weist allerdings zwar nicht nothwendig (s. Röm. 7, 4. Eph. 2, 16. Kol. 1, 22.), aber doch aller Wahrscheinlichkeit nach auf σῶμα κατηρτίσω μοι zurück; dieß läßt sich indeß auch dann denken, wenn in jenem Satze nur lag: «Du hast mir den Leib gegeben, nämlich zum Selbstopfer im allgemeinen Sinne.» So ergiebt sich uns denn, daß die Benutzung der Psalmstelle nach der Uebersetzung der LXX. in dem Wesentlichen auch mit dem Sinne des hebräischen Textes zusammenstimmt und daß Calvin ganz richtig gesagt hat: neque enim in verbis recitandis adeo religiosi fuerunt (apostoli), modo ne scriptura in suum commodum falso abuterentur. Semper hoc spectandum est, quorsum citent testimonia: nam in scopo ipso diligenter cavent, ne Scripturam trahant in alienum sensum, sed tam in verbis, quam in aliis, quae praesentis instituti non sunt, sibi liberius indulgent. Und mit diesem Urtheile des Reformators sind denn auch die verschiedenartigsten Stimmen aus neuerer Zeit in Einklang. So sagt z. B. de Wette in s. Abhandlung über die symbolische Lehrart unsers Briefes S. 43.: «Die falsche Uebersetzung der Worte: σῶμα κατηρτίσω μοι ist zwar in die Anwendung verflochten, aber

*) Die Abhandlung von Morus de Christi obedientia in negotio etc., welche auch die Stellen im Hebräerbriefe behandelt, geht nicht tief genug auf den Gegenstand ein und hat nicht einmal alle hierher gehörigen Stellen des N. T. benutzt.

diese beruht nicht ganz darauf. Hätten auch die LXX. übersetzt: ὠτία κατηρτίσω μοι, so wäre der Sinn im Ganzen doch geblieben, es hätte immer die Idee darin gelegen, daß Vollziehung des göttlichen Willens die wahre Versöhnung gewähre, worauf der Vf. auch oben schon Kap. 5, 7—9. alles Gewicht gelegt hatte». Ein anderer Fall, wo die Citation des N. T., und zwar ohne den Vorgang der LXX., gleich stark von dem alttestamentlichen Texte abweicht, ist Eph. 4, 8. Man sehe jedoch bei Harleß den einfach und befriedigend geführten Beweis, daß auch diese Anführung im Wesentlichen den Sinn der alttestamentlichen Stelle ausdrückt.

Die Worte ἐν κεφαλίδι βιβλίου κτλ. hat der Verf. nicht übergehen wollen, da sie zur Bestätigung dienen, daß Gott von Anfang an die alttestamentlichen Opfer nicht als reale Sündentilgung betrachtet habe. V. 8. und 9. soll bestimmter auf das beweisende Moment der angeführten Stelle aufmerksam machen und stellt daher in schärferem Gegensatz dasjenige einander gegenüber, worauf es besonders ankam. Deutlich, so schließt der Verf. durch das ἀναιρεῖ κτλ., liegt in dem alttestamentlichen Ausspruch, daß an die Stelle jener Thieropfer ein höheres treten soll.

V. 10. Der Erlösungstod auf den Willen des Vaters zurückgeführt, den der Sohn zu dem seinigen gemacht hat. Ueber den Begriff von ἁγιάζειν s. Beilage II. Diese Weihung wird auf eine zwiefache Ursache zurückgeführt, auf eine ursprüngliche und auf eine vermittelnde. Die erstere wird durch ἐν ausgedrückt, die zweite durch διά. Wie sonst in der Schrift das ganze Erlösungswerk auf den Vater zurückgeführt wird (Joh. 3, 16. Röm. 8, 32. Eph. 1, 4—10.), so auch hier. Die Erlösung ist ein vor der Welt Grundlegung gefaßter ewiger Rathschluß, 1 Kor. 2, 7. Ephes. 1, 4. 2 Thess. 2, 13. 2 Tim. 1, 9. Wie alle Gaben, welche die Erlösten in Folge der Erlösung erhalten, von Paulus gern auf den göttlichen Willen als das allein Ursächliche zurückgeführt werden, so insbesondere der Erlösungsplan selbst; vergl. auch bei unserm Vf. das κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν Kap. 2, 4. Aus Paulus ist hier vorzüglich zu vergleichen Ephes. 1, 5.

*κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*, Eph. 1, 11. *κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ*. Nicht sowohl der Begriff des gnädigen Willens, welchen *εὐδοκία* ausdrückt, als vielmehr der des freien Willens ist hier festzuhalten. Die Verschiedenheit des ursächlichen Verhältnisses, welches *ἐν* und *διὰ* bezeichnen, drückt Schulz und nach ihm de Wette aus mit durch und mittelst. Dieselben Präpositionen drücken denselben Unterschied aus 1 Petr. 1, 5. und 1, 22. Ich meine indeß nicht, daß die Uebersetzung «durch» für *ἐν* die beste sei. Wo die Ursache immanent ist, wird man besser auch in unserer Sprache in beibehalten. Dies scheint auch der Sinn Winers zu seyn in der treffenden Anmerk. S. 370. Das *ἐν* ist hier ebenso zu nehmen wie Ephes. 1, 6. nach der Lesart des cod. Vat. *ἐν ᾗ ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς*. — Ueber *προςφορὰ τοῦ σώματος* s. oben S. 351.

V. 11—18. In der That sind wir durch ein einziges Opfer für immer vollendet.

V. 11. 12. *Καί* fügt nicht einen neuen Gedanken hinzu, sondern dient auch bei Sätzen, wie atque (Hand de partic. I. 497.), zur nähern Erläuterung, so daß es durch nämlich zu übersetzen ist, welches auch der Syrer ausdrückt. Es soll nämlich daß *ἐφάπαξ* noch anschaulicher gemacht werden. Der jüdische Priesterdienst wird als der untergeordnete und als ein mühseliger und doch fruchtlos sich abwindender dargestellt. Folgende Worte bilden einen Gegensatz: *ἕστηκεν* und *ἐκάθισεν*, *αἱ αὐταὶ θυσίαι* und *μία θυσία*, *πολλάκις* und *εἰς τὸ διηνεκές*, vielleicht auch *αἵτινες κτλ.* und V. 14. Bedeutende Autoritäten wie A C, die Peschito und Philox. nebst andern Uebersetzungen lesen *ἀρχιερεύς* statt *ἱερεύς*. Nichtsdestoweniger müssen wir *ἱερεύς* beibehalten, 1) weil es sich so leicht begreifen läßt, wie *ἀρχιερεύς* als Glossem entstehen konnte, 2) *καθ' ἡμέραν* ließe sich hier doch noch weniger leicht in dem laxen Sinne nehmen, in welchem wir es 7, 27. genommen haben, wo es vom Hohenpriester gebraucht war, und auch die Stellen, wo Philo vom täglichen Opfer des Hohenpriesters spricht, sind nicht beweisend (s. Winers Reallexikon 2. A. I. 594. Anm. 2.) *) Da der Hohepriester

*) Es ist dies der oben S. 301. angedeutete Fall, wo Philo einen

Repräsentant der ganzen Priesterschaft ist, so kann hier auch die Priesterschaft überhaupt dem neutestamentlichen Hohenpriester gegenübergestellt werden. — Bei dem Tempeldienste standen die Priester. In dem Stehen liegen nun aber auch zwei andere Beziehungen. Das Stehen bezeichnet im Gegensatz zum Sitzen das Verhältniß der Unterordnung, vergl. Jak. 2, 3. 1 Kön. 1, 28. Plinius hist. natur. 35, 2.: magnificus est Jupiter, ejus in throno, adstantibus Diis. Stare im Lateinischen insbesondere von Sklaven, Gracchus bei Gellius l. 15. c. 12.: nulla apud me fuit popina, neque pueri eximia facie stabant. Das Stehen bezeichnet aber auch das Fortwährende, Ovid. Fast. 5. V. 383.: saxo stant antra vetusto; und auch im Deutschen. Wenn es also heißt: «er steht da alle Tage, seinen Dienst verrichtend», so wird einerseits dadurch hervorgehoben, daß er λειτουργός ist, während der Sohn thront, wie dieses auch der Gegensatz zwischen den Engeln und dem Sohne war (1, 7. 8.), andererseits, daß er ein stets sich auf- und abwindendes Geschäft verrichtet, was dann die folgenden Worte noch mehr hervorheben, s. auch zu V. 1. Περιαιρεῖν wohl noch stärker als ἀφαιρεῖν. — Die bedeutendsten Autoritäten lesen V. 12. οὗτος, welches daher auch, gleichwie ἀρχιερεύς, von Lachmann in den Text genommen ist. Doch läßt sich, wenn ursprünglich αὐτός stand, zu leicht begreifen, daß οὗτος an die Stelle trat, als daß man nicht αὐτός vorziehen sollte. Indeß glaube ich nicht, daß αὐτός hier in jenem emphatischen Sinne gebraucht sei, in welchem die Pythagoräer ihr αὐτός von ihrem Meister brauchten, auch im Johannes — man führt 1 Joh. 2, 12. 2 Joh. 6. an — möchte ich dies nicht sagen, sondern meine, daß man dies besser aus der gerade in dem Johanneischen Briefe eigenthümlichen Unbestimmtheit des Ausdrucks erklären wird, er braucht ja auch von Gott das αὐτός so unbestimmt, ja Gott und Christus fließen ihm so sehr zu Einem Subjekt zusammen, daß an Stellen, wie 2, 5. 25. 28. 29. 3, 1. 2., man wohl vergebliche Mühe anwendet, beides streng auseinanderzuhalten. Eher darf Lukas für jenen Ge-

---

antiquarischen Verstoß begangen zu haben scheint, jedoch läßt sich sein Ausspruch auch so fassen, daß ihn dieser Vorwurf nicht trifft.

brauch des Pron. angeführt werden, z. B. 5, 16. 17. Hier jedoch reicht es hin, auf jene Stellen zu verweisen, wo auch bei den besten Schriftstellern das Subjekt, auf welches sich *αὐτός* bezieht, aus dem Zusammenhange zu ergänzen ist, über welche Stellen gründlich gehandelt hat van Hengel in der annotat. in l. nonnulla N. T. p. 195. f. Ob *εἰς τὸ διηνεκές* mit *θυσίας* zu verbinden sei oder mit *ἐκάθισε*, darüber kann man zweifelhaft seyn. Wir ziehen das erstere vor und setzen also das Komma erst nach *διηνεκές* und zwar aus dem von Beza angegebenen Grunde, daß sich in V. 14. *εἰς τὸ διηνεκές* auf die Gültigkeit des Opfers bezieht, dann auch, weil es zu *πολλάκις* im Gegensatz zu stehen scheint.

V. 13. Der dreizehnte Vers soll, unserer Ansicht nach, dem Bedenken begegnen, daß doch noch keinesweges die Vollendung da sei. Die Antwort darauf ist, daß sie seiner Zeit gewiß eintreten werde, wie jenes wichtige Psalmwort Ps. 110, 1. verkündet hatte. *Τὸ λοιπόν* nicht übrigens, sondern Bezeichnung der Zeit und zwar hier streng von *τοῦ λοιποῦ* geschieden (Gal. 6, 17. Hermann zu Viger S. 706.), nicht in Zukunft, sondern für die ganze Zukunft. Wollte man argutiren, so könnte man, die Hermansche Lehre von der Setzung des *ἄν* anwendend (de partic. *ἄν* l. 2. c. 8.), Gewicht darauf legen, daß, während die LXX. es setzt, es hier vor *τεθῶσιν* fehlt, weil nämlich der Vf. die Gewißheit dieses Faktums hervorheben wolle. Es ist indeß das *ἄν* im N. T. in Fällen gesetzt, wo eben soviel darauf ankam, die Gewißheit hervorzuheben Matth. 16, 28. Marc. 9, 1. Luc. 9, 27. — Das Bild von den Feinden als *ὑποπόδιον ποδῶν*, das man bisher nur aus dem A. T. und dem Arabischen erläuterte, ist auch griechisch, in Sophokles Electra v. 447. betet Elektra: *παῖδ᾽ Ὀρέστην ἐξ ὑπερτέρας χερὸς ἐχθροῖσιν αὐτοῦ ζῶντ᾽ ἐπεμβῆναι ποδί.* — Die dogmatische Auffassung dieser Stelle muß sich aus der von 1 Kor. 15, 24—28. ergeben, wo derselbe Gedanke ausführlicher entwickelt ist. Die Stelle ist jedoch bis jetzt noch keinesweges mit der erforderlichen Sorgfalt erklärt worden, und erwartet, nach der älteren allerdings auch mit vieler Genauigkeit abgefaßten Arbeit von Gerdes: meletemata sacra in cap. XV. ep.

1. ad Cor. Groning. 1759., welche unsere neueren Bearbeiter des ersten Briefes ganz außer Acht gelassen haben, noch eine besondere Monographie. Auch ich, obwohl ich diese Stelle zum öftern Gegenstande meines Nachdenkens gemacht habe, gestatte mir noch nicht ein abschließendes Urtheil, da zumal die Entscheidung mit der über manche andere schwierige, wie z. B. Phil. 2, 10., zusammenhängt. Indessen da der Verf. unsers Briefes von dem paulinischen Lehrtypus abhängig ist und also auch der vorliegende Ausspruch am richtigsten nach jenem paulinischen ausgelegt werden wird, so kann ich doch nicht umhin, wenigstens kurz anzugeben, wie ich gegenwärtig über jene paulinische Stelle denke. Die Erklärer haben bis auf die neueste Zeit herab der Frage nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt, ob nicht das *ὑποτάσσεσθαι* ein *ὑποτάσσεσθαι* durch die *πίστις* sei, mithin eine Zurückführung Aller, die Christum noch nicht anerkennen, zu dieser Anerkennung. Der Schluß *ἵνα ὁ θεὸς ᾖ τὰ πάντα ἐν πᾶσι* legt diese Ansicht sehr nahe. Auf interessante Art spricht hierüber der geistvolle Vertheidiger der Apokatastasis, Gregor von Nyssa, in seiner trefflichen Rede über 1 Kor. 15, 28. (die erste im 2ten Bande der Pariser Ausg.). Er unterscheidet *καταργεῖσθαι* und *ὑποτάσσεσθαι*. «Es ist nämlich,» sagt er, «von einer zwiefachen Klasse von Feinden die Rede: die eine, wozu der Tod gehört, wird mit Gewalt unterworfen und unwürksam gemacht — und das ist *καταργεῖσθαι*; die andere unterwirft sich durch den Glauben, so daß Gott in ihnen die Herrschaft gewinnt — und das ist *ὑποτάσσεσθαι*.» Auf das, was sich für und gegen diese Meinung sagen läßt, will ich mich nicht einlassen. Für unsern Zweck genügt folgendes: Der Grundgedanke von V. 24—28. ist der: Einst wird die *βασιλεία* Christi aufhören*). Dieß kann

*) Weder Heydenreich noch Billroth haben darauf aufmerksam gemacht, daß der Apostel das *ἄχρις* urgirt und es in diesem Zusammenhange wenigstens so auslegt, als ob darin auf einen Endpunkt der *βασιλεία* Christi hingedeutet wäre. Calvin hat dieses bemerkt, während die Aelteren, wie Chrys. und Theod., bloß darauf bedacht sind, das *ἄτοπον* zu beseitigen, als ob Christus irgend einmal seine Herrschaft niederlegen werde.

jedoch nur dann geschehen, wenn alle ἐχθροὶ werden unterworfen seyn. Zunächst befaßt Paulus hierunter die bösen Geistermächte (indeß hat auch Usteri im paul. Lehrbegr. 4te A. S. 354. sich der Ansicht zugeneigt, daß doch vielleicht die «Mächte» hier wenigstens zugleich irdische Könige und Fürsten sind); doch nicht bloß Persönlichkeiten, sondern auch unpersönliche Mächte, wie den θάνατος, begreift Paulus unter jenen Ausdruck *). Mit andern Worten also will er sagen: «Alles, was bis jetzt noch hemmend in die Entfaltung des Gottesreichs eingreift, das Böse und das Uebel, muß in allen seinen Aeußerungen aufgehoben seyn, bevor Christus seine βασιλεία an den Vater abgiebt.» Ist es dieß, was Paulus dort lehrt, so werden wir denn auch hier im Briefe an die Hebräer den Worten des Vfs. diesen Sinn beilegen: «Zur Zeit ist es freilich noch nicht offenbar, daß jene einmalige Priesterthätigkeit des Erlösers die Sünde mit allen ihren Folgen aufgehoben hat; doch wird Christus nicht eher aufhören König der Menschheit zu seyn, als bis alle widerstrebenden Gewalten gebrochen sind.»

V. 14. Nochmalige Versicherung, daß κατὰ δύναμιν die ἁγιαζόμενοι ein für allemal τέλειοι sind, wenngleich diese δύναμις noch nicht überall zur Erscheinung gekommen ist.

V. 15—18. Das δέ anknüpfend. Das Schriftwort bezeugt ausdrücklich in jener Kap. 8, 10—12. angeführten prophetischen Stelle, daß der neue Bund das äußere Gesetz in innern Trieb verwandeln werde, und daß alsdann die Sünden ein für allemal als nicht vorhanden werden angesehen werden. Darin liegt denn also auch, daß kein ferneres Opfer nöthig seyn wird.

V. 19—21. Die Erwägung solcher Lehre ist wohl geeignet, festen Glauben, Liebe und Hoffnung zu erwecken.

V. 19—21. Wie 4, 14. aus der Beschaffenheit der neutestamentlichen Lehre abgeleitet wird, daß Glaube und Vertrauen (4, 16. παῤῥησία) daraus entstehen müsse, so auch in dem folgenden Abschnitte, nur daß hier auch noch die Liebe

*) Phil. 3, 21. wird auch die Thätigkeit, wodurch Christus die Materie verklärt, ein ὑποτάσσειν genannt.

und indirekterweise auch die Hoffnung dazu kommt. Verwandt ist der Uebergang Röm. 5, 1. von der δικαίωσις zur προσαγωγή *). Das οὖν weist auf das zunächst Vorhergegangene, besonders aber auf Kap. 9. zurück, wo gezeigt wurde, daß Christus in das wahre Allerheiligste eingegangen sei, und da er dieses zu unserm Besten gethan, so ist er in dieser Hinsicht als unser πρόδρομος anzusehen, 6, 19. 20. 12, 1. Παῤῥησία und παῤῥησιάζεσθαι sonst mit denselben Präpositionen konstruirt wie πίστις und πιστεύειν, mit ἐπί, ἐν, (πρός), kann auch direkt mit εἰς konstruirt werden. Bei der Beschreibung der Natur dieses εἴσοδος finden wir auf ähnliche Weise einen Reichthum verschiedenartiger Beziehungen in Einen Satz zusammengedrängt, wie dieß so häufig bei Paulus der Fall, und auch bei unserm Hamann (Stud. u. Krit. 1835. 2. H. S. 372.). Das Relativ ἥν, welches auch auf ὁδός bezogen werden könnte, beziehen wir lieber auf εἴσοδος. Dieser Weg ist zuerst neu. Schon beim Gebrauch des ἐγκαινίζειν deutet der Verf. auf die Ableitung von καινός hin. Als neuer hat er erst müssen eine Weihe erhalten, durch welche Weihe er nun auch für Andere gangbar geworden ist, so daß eben Christus auf demselben nur als πρόδρομος erscheint. Bestimmter wird diese Beschaffenheit des Neuseyns noch durch das adjektivische Prädikat πρόσφατος zu ὁδός ausgedrückt. Hätte jedoch der Verf. durch πρόσφατος nur dieß sagen wollen, so würde er wohl νέος gewählt haben. Das ungewöhnlichere πρόσφατος zumal in der Verbindung mit ζῶσα leitet uns darauf, noch eine andere Andeutung anzunehmen. Der Etymologie nach ist es auch noch nach Passow recenter mactatus **) und es wird dann besonders von frischen Speisen gebraucht (Phrynichus ed. Lobeck. p. 375.). Einen

*) Noch größer würde die Aehnlichkeit seyn, wenn man den Konj. ἔχωμεν lesen wollte. Er ist indeß dort eben so sehr zu verwerfen, als hier der Ind. προσερχόμεθα, κατέχομεν, welchen mehrere Minuskel-codd. haben. Vgl. ἔχωμεν χάριν 12, 28.

**) Die Ableitung von φάω, φένω wird jedoch zweifelhaft, wenn man παλαίφατος vergleicht. Riemer beruft sich auf ungeschlacht = ungeschlachtet, allein dies kommt von slahte = Geschlecht, wie unartig von Art.

frischen Weg nennt er ihn daher mit Anspielung auf den Tod, durch den Christus selbst zu einem Wege wurde. Mit Beziehung darauf hat nun dieser Weg auch ferner das Prädikat ζῶσαν. Es ist ein lebendiges Opfer, durch welches der Weg hindurchgeht, vgl. 7, 16. 25. Röm. 12, 1, 2 Kor. 13, 4. In der Lebendigkeit liegt dann auch die Lebenskräftigkeit, vgl. 1 Petr. 1, 3. ἐλπὶς ζῶσα. — Um ein solcher Weg zu werden, mußte aber die sinnliche Hülle der göttlichen Erscheinung fallen, nur mit seinem Tode zerriß der Vorhang des Allerheiligsten (Mtth. 27, 51.). Nach einer andern Beziehung erscheint das irdische Daseyn Jesu als der Vorhang, der noch das Allerheiligste verbirgt in d. St. Joh. 16, 7. — In jenem Allerheiligsten, wozu uns der Zugang geöffnet, finden wir Jesum als Hohenpriester. Hier hat unser Vf. statt der Bedeutung ἀρχιερεύς, welche in den LXX. nur Einmal, 3 Mos. 4, 3. vorkommt, wohl aber öfter in den Apokryphen, ἱερεὺς μέγας gewählt, welches in den LXX. das Gewöhnliche. Man fragt, ob οἶκος τ. θεοῦ hier Tempel bedeute, oder wie Kap. 3, 2. Familie? Allerdings findet hier die erste Bedeutung statt, zu welcher auch dort in V. 3. 4. übergegangen wird.

V. 22. 23. Nachdem wir in Christo das kindliche Vertrauen erworben, Gott nahen zu dürfen, müssen wir ihm nahen im Glauben, und V. 24. ermahnt nun, einander wechselseitig uns aufzumuntern zur Liebe. Der Glaube muß verbunden seyn mit der ἀληθινῇ καρδία, ἀληθινός bildet den Gegensatz zur ὑπόκρισις. Nach der Ansicht der meisten Interpreten wird nun eine doppelte Beschaffenheit der προςερχόμενοι angegeben. Der Gedanke des Verfs. ist, daß sie nahen dürfen, weil sie δικαιωθέντες ἐνώπιον τοῦ θεοῦ sind. Diesen Gedanken spricht er aber hier in anderer Form aus, als es Paulus Röm. 5, 1. thut. Er bezeichnet die Rechtfertigung mit Rücksicht auf die Ritus im A. T., durch welche sie vorgebildet wurde. Er spielt nämlich auf die Lustration durch Blut an (9, 21.), und auf die mit Wasser (6, 2. 9, 19.). Durch die blutige Besprengung (1 Petr. 1, 2) wird das Herz, durch die christliche Taufe, mit symbolischer Beziehung auf den ganzen Menschen, der Leib ge-

reinigt. Man könnte daher fragen: ob hiermit auf den Unterschied von Rechtfertigung und Heiligung hingewiesen werde *)? Wir glauben dieß nicht. Zunächst bezeichnet unserer Ansicht nach das Eine wie das Andere unsere objektive Rechtfertigung und daraus entspringend objektive Reinheit vor Gott, dieß verlangt auch der vorliegende Zusammenhang, da der Grund des christlichen Vertrauens angegeben wird. Der Taufakt ist also sakramentlich zu nehmen als das objektiv dem Glauben dargereichte pignus, so daß auch der Verf. hier hätte von einer Taufe mit dem Blut Christi sprechen können, wie Offenb. 1, 5. 7, 14. Indirekt bezeichnet ja dann aber der Taufritus allerdings auch das subjektive Reinwerden Röm. 6, 3. f., und andererseits ist auch von dem ῥαντισμὸς αἵματος 1 Ptr. 1, 2. als von dem Principe der Heiligung die Rede. — Daß die reformirten Ausleger, nach dem Vorgange Calvin's und Beza's, das λελουμένοι nicht haben auf die Taufe beziehen wollen, sondern auf das geistige Wasser der Heiligung, von welchem Ez. 36, 25. die Rede ist, ist wohl nicht ohne dogmatische Befangenheit geschehen. — Es entsteht nun noch die Frage: ob die Mehrzahl der Interpreten, denen auch noch Kuinöl beigetreten ist, Recht daran gethan hat, beide Participien mit dem verb. fin. προςερχώμεθα zu verbinden? Schon die Vulg. hat so verbunden, ebenso die Itala und Peschito, welche aber willkührlicherweise vor κατέχωμεν ein et eingeschoben, worin Luther nachgefolgt ist. Unserer Ansicht nach kann man nun auch, wofern man jener Auffassung beitritt, ohne ein καί vor κατέχωμεν nicht auskommen; wenn es vor κατανοῶμεν steht, wo doch ein neuer Gedanke anfängt, so wird man es mit noch größerem Rechte vor κατέχωμεν erwarten, da dieser Satz denselben Gedanken ausdrückt, wie der vorhergehende, welcher mit προςερχώμεθα beginnt. Daß dieses καί fehlt, erscheint uns als hinreichender Grund gegen die Annahme jener Struktur. — Ueber die Bedeutung von ὁμολογία ist zu 3, 1. gehandelt

*) In dem System des seligen Menken wird ein strenger Unterschied zwischen dem Blut der Versöhnung und der Besprengung oder Reinigung gemacht, worüber der selige Mann z. B. in der Homilie zu Kap. 12, 24. spricht.

worden, und warum sie ὁμολογία τῆς ἐλπίδος und nicht sowohl τῆς πίστεως heißt, darüber s. zu 7, 19. Vgl. auch 3, 6.

V. 24. 25. Es giebt ein Achthaben auf den geistlichen Zustand der Brüder, wovor der Apostel warnt Gal. 6, 4., wenn es nämlich geschieht, um durch diese Vergleichung sich selbst ein καύχημα zu verschaffen. Dagegen hat das Achthaben, von dem hier die Rede ist, den Endzweck, sich selbst und Andere zum Guten anzuspornen. Die Liebe erscheint als Princip des Handelns, und von den καλὰ ἔργα ist im Sinne des Paulus die Rede. V. 25. hebt noch eine Aeußerung hervor, in welcher der παροξυσμὸς ἀγάπης καὶ καλῶν ἔργων sich vorzüglich erweisen soll, in der brüderlichen παράκλησις, dies liegt in dem ἀλλὰ παρακαλοῦντες; die genauere Auffassung desselben ist aber abhängig von der der vorhergehenden Worte. Schon seit alten Zeiten haben sich die Ausleger in Betreff der ἐπισυναγωγή getheilt. Die lateinischen Interpreten *), Justinian, Calvin, Jak. Capellus, Gerhard, Hunnius und neuerlich Seyffarth haben ἐπισυναγωγή durch coetus Christianorum erklärt, so daß also schon hier von dem Abfalle die Rede wäre, von dem V. 26. ff. sprechen. Diese Erklärung dürfte nun schon durch den einen Grund hinlänglich zurückgewiesen seyn, daß der Verfasser nimmermehr, wenn vom Abfall die Rede wäre, das glimpfliche καθὼς ἔθος τισίν hinzugefügt hätte, wohl aber dürfte in Frage kommen, ob nicht diese Erklärung nach der ihr von Böhme gegebenen Modifikation zu billigen sei, welcher ἐγκαταλείπειν von dem Im Stich lassen versteht durch Zurückziehung von Hülfsleistungen und Unterstützungen (10, 33. 34.). Ein nöthigender Grund für diese Auffassung läßt sich nicht angeben. Ἐπισυναγωγή kann allerdings die societas Christianorum bezeichnen, es kann aber auch ebensowohl für das simpl. συναγωγή stehen. Frägt man warum der Vf., wenn er von

*) Man könnte glauben, daß auch schon die Itala und Vulg., welche collectio übersetzen, nicht an einen conventus, sondern an die societas fidelium gedacht hätten; aber mit Unrecht, denn collectio ist bei ihnen Uebersetzung von συλλογή, σύναξις, welche Worte die conventus sacri bezeichnen. Vgl. auch den Sprachgebrauch von colligere bei Tertullian, de fuga in pers. c. 14. Irenäus l. V. c. 3.

dem conventus sprechen wollte, nicht das simpl. gebraucht habe, so wird man nicht gerade mit Seyffarth hierin eine Idiosynkrasie des Vfs. zu suchen haben *); denn composita statt simpl. zu setzen, dürfte überhaupt nicht in einer besondern schriftstellerischen Idiosynkrasie seinen Grund haben, wiewohl Schweighäuser zu Polyb. T. V. p. 332. bei Polybius eine solche annimmt, und Tzschucke bei Plutarch, vielmehr liegt es, wie auch §. 40. bei Seiffarth dieß ausspricht, in der größeren rhetorischen Ausbildung eines Schriftstellers begründet, ob er durch Kompositionen die Begriffe noch mehr nüanciren will **). Das verb. comp. ἐπισυνάγω findet sich auch im N. T., wo schon συνάγω ausgereicht haben würde, Matth. 23, 37. Mark. 1, 33. Luk. 12, 1. Ich ziehe die gewöhnliche Auffassung der von Böhme vorzüglich aus folgenden Gründen vor: 1) weil doch wohl, wenn von dem Im Stich lassen die Rede wäre, vielmehr ἑαυτούς oder ἀλλήλους anstatt τὴν ἐπισυναγωγήν stehen würde, 2) weil es unpassend wäre ἡ ἐπισυναγωγὴ = ἡ ἐκκλησία ὑμῶν zu sagen, vielmehr τοῦ θεοῦ, 3) weil καθὼς ἔθος τισίν alsdann weniger passend wäre. Der Sinn der Ermahnung ist unserer Ansicht nach dieser: der παροξυσμὸς ἀγάπης soll sich insbesondere auch in den Gemeindeversammlungen offenbaren, wo so schöne Gelegenheit zur παράκλησις geboten wird, eben deshalb soll keiner sich derselben entziehen. Daran schließt sich dann trefflich der im Folgenden ausgesprochene Gedanke, daß aus solcher Lässigkeit am Ende Abfall entstehen könne. Aehnlich ist die Ermahnung Kap. 12, 12. ff., die Lässigen aufzurichten, damit nicht in der Gemeinde ein Abfall entstehe, dessen Folgen unwiderruflich seien. Auch ist es keineswegs dem Geiste der ersten christlichen Zeit entgegen, der Theilnahme an den kirchlichen Versammlungen eine solche Wichtigkeit zuzuschreiben, vgl. bei Ignatius ep. ad Eph. c. 13.: σπου-

*) Höchst unverständig führt er bei der Gelegenheit ein von Camerarius geschmiedetes ἱππόβαμον ῥῆμα an.

**) Zwischen Paulus und unserm Verfasser dürfte sich in dieser Hinsicht nicht ein erheblicher Unterschied nachweisen lassen. In unserm Briefe finden sich 534 vocabula composita und decomposita, in dem an die Römer 478.

*δεῖζετε οὖν πυκνότερον συνέρχεσθαι εἰς εὐχαριστίαν Θεοῦ καὶ εἰς δόξαν. Ὅταν γὰρ πυκνῶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ γίνησθε, καθαιροῦνται αἱ δυνάμεις τοῦ Σατανᾶ καὶ λύεται ὁ ὄλεθρος αὐτοῦ ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν τῆς πίστεως*, und in dem Briefe an den Polykarpus c. 4. ermahnt er: *πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν.* Eine gute Abhandlung über die Stelle von Pfizer im Thes. novus philol. II. — Wie öfter, so wird auch hier der Ernst der Ermahnung durch die Hinweisung auf die Nähe des Entscheidungstages verstärkt, vgl. V. 37. Röm. 13, 11.

V. 26—31. Aus Lauigkeit entsteht Abfall, und Abfall entgeht der göttlichen Rache nicht.

V. 26—31. Wie K. 6, 1—8. ermahnte, des Fortschritts sich zu befleißigen, damit nicht Rückschritt und aus dem Rückschritt Abfall entstehe, so macht auch hier der Verf. aufmerksam, wie die Lauigkeit in Abfall übergehen könne; noch übereinstimmender ist bemerktermaßen K. 12, 12 ff., wo zuerst die Lässigkeit gestraft, dann vor der Verscherzung des Rechts der Erstgeburt gewarnt wird. Jene Lauheit in der Theilnahme an der christlichen Gemeinschaft konnte leicht in eine Gleichgültigkeit gegen die Heilswahrheit selbst übergehen, und diese Gleichgültigkeit am Ende zur Rückkehr ins Judenthum führen und damit zur bittern Feindschaft gegen die erkannte Wahrheit.

In unserm Abschnitte wird der Zustand, von welchem Kap. VI. handelte, in mancher Hinsicht noch genauer beschrieben. Dort wurde mehr im Einzelnen angegeben, wie weit sie schon im Guten gekommen waren, hier genauer, bis zu welchem Aeußersten sie ihr Abfall führt. Was die Beschaffenheit der Subjekte betrifft, so werden wir also zunächst das *λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας* zu vervollständigen haben aus 6, 4. 5., vgl. auch hier weiter unten V. 32. *φωτισθέντες*, und werden demnach an solche denken müssen, welche in den ganzen Umfang der christlichen Erfahrung eingeführt waren, nur daß sie das ihnen Dargebotene nicht beharrlich festhielten. Der anscheinende Widerspruch mit andern Stellen, nach denen es scheint, als ob der einmal Wiedergeborne nicht wieder für immer abfallen könne, ist dort erörtert worden. Zu besonderer Erwägung fordert aber hier die ge-

nauere Bezeichnung der Natur und der Aeußerung dieses Abfalls auf. Ueber ἁμαρτάνειν als Bezeichnung des Abfalls s. zu 3, 17. 11, 25. 12, 1. 4. Dieses ἁμαρτάνειν geschieht ἑκουσίως. Es ist mithin nicht von einem ἐκπίπτειν wie Offb. 2, 5 f. die Rede, wo zur μετάνοια aufgefordert wird, vergl. den inhaltreichen Kommentar des Episcopius z. d. St., wo er auch unsere Stelle mit auslegt. Die Meinung, daß sich im Gebrauche dieses Ausdrucks ein philonischer Sprachgebrauch erkennen lasse, haben wir oben S. 67. zurückgewiesen. Gleich am Anfange des dritten Buchs der Ethik hat ja Aristoteles eine lange und gründliche Erörterung des moralischen Begriffs von ἑκούσιον. Bei Klassikern, bei jüdischen Schriftstellern und bei Kirchenvätern bilden die ἑκούσια ἁμαρτήματα den Gegensatz zu den ὑπ᾽ ἀγνοίας ποιηθέντα oder φύσει γιγνόμενα. Als gleichbedeutend kommt bei diesen Schriftstellern vor τὰ κατὰ γνώμην ποιηθέντα. Der stärkste Ausdruck für diesen Begriff ist der in den Constit. apost. l. 2. c. 23. ἐκ παρατάξεως (veluti acie instructa) ἁμαρτάνειν. So gewöhnlich nun auch in unserer Moral die Unterscheidung von peccatis voluntariis oder proaereticis und peccatis infirmitatis ist, so sehr kann man doch über die nähere Bestimmung dieser Begriffe in Zweifel seyn. Wenn nämlich die Neuern nach dem Vorgange der Pelagianer und der katholischen Dogmatik das voluntarium *) als ein wesentliches Merkmal des Begriffs peccatum überhaupt ansehen, so muß ja der Terminus peccatum infirmitatis, welches so viel als involuntarium heißen soll, als eine contradictio in adjecto erscheinen, so daß auch von diesem Gesichtspunkte aus Töllner, in dem Aufsatze: über die Eintheilung der Sünden in vorsätzliche und unvorsätzliche (Theol. Untersuchungen Bd. 1. St. 2.), folgerecht verfährt, wenn er die sogenannten unvorsätzlichen Sünden gar nicht als Sünden bezeichnet wissen will. Und ande-

*) Es ist Augustins eigener Ausspruch: omne peccatum est voluntarium, de vera relig. c. 13. Er setzt aber auch contr. Jul. l. 3. c. 5. hinzu: de actuali peccato id intelligendum esse, non de originali; und behandelt nachher jenes Axiom als ein pelagianisches, de grat. et pecc. l. 2. c. 6. 13. de dono persev. l. 2. c. 15.

verseits kommt es nur auf die Fassung von voluntas an, um alle peccata infirmitatis zu peccatis voluntatis zu machen, denn verstehen wir unter voluntas nicht die deliberatio, sondern die proclivitas, so gehören alle Schwachheitssünden in das Gebiet des peccatum voluntarium, in welchem Sinne denn auch Augustin retract. l. 1. c. 13. das peccatum originale als voluntarium bezeichnet: quia in ipsa hominis voluntate sedem habet, et quia natura depravata illi peccato in adulta aetate consentit. Gehen wir von dem Ausspruche des Johannes aus: ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία, so müssen wir alles dem göttlichen Gesetz Widerstrebende, nicht bloß die That, sondern auch die Neigung unter den Begriff der Sünde zusammenfassen, und da allerdings zum Begriff der Sünde Verschuldung, mithin Wille gehört, so müssen wir auch das pecc. habituale und originis mit Augustin als voluntarium bezeichnen, wobei wir in den Tadel mit einstimmen, welchen Nitzsch (Protest. Beantwortung der Symbolik Dr. Möhlers S. 93.) gegen Melanchthon ausspricht: «Melanchthon hätte nicht die Augustinische Lehre: peccatum originis voluntarium esse, quia non inviti tales simus, als unnöthige Subtilität verwerfen sollen». Vom peccatum voluntarium werden wir aber das pecc. deliberatum unterscheiden, als welches wir auch das ἑκούσιον an unserer Stelle ansehen. Das peccatum deliberatum nämlich tritt da ein, wo das Bewußtseyn des Gesetzes und seiner Heiligkeit mit Bestimmtheit nicht nur irgend einmal vorhanden war, sondern auch noch im Augenblicke der Versündigung vorhanden ist. An unserer Stelle ist jedoch, was wohl zu merken, nicht bloß im Allgemeinen von einem peccatum deliberatum die Rede; ein solches kann nach der Dogmatik der reformirten Kirche auch in statu gratiae fidelium eintreten, nach der der lutherischen Kirche zwar nur extra statum gratiae, aber doch so, daß die poenitentia et restitutio nicht abgeschnitten wird. Hier ist vielmehr von demjenigen pecc. deliberatum die Rede, welches gegen das objektive Princip der Erlösung, das Opfer Christi, und gegen das subjektive, den in uns lebenden Gnadengeist, begangen wird. So zeigt sich denn

deutlich, daß unsere Stelle allerdings eine Parallele zu Matth. 12, 31. 32. bildet, s. oben S. 247. *) Die Behauptung aber, daß es Versündigungen gebe, welche im Angesicht der erkannten Wahrheit begangen werden, ist eine solche, die bei Manchen Bedenken erregen dürfte und worüber wir daher noch ein Wort sagen müssen. Allerdings ist es nämlich vermöge der Einheit des Geistes nicht denkbar, daß das Band, welches naturgemäß auch die Erkenntniß mit dem Willen verknüpft, jemals völlig zerissen werde, woher es denn kommt, daß auch der böse Wille nur zur That werden kann, indem die Erkenntniß verblendet wird — mit andern Worten: alles Böse muß, um hervortreten zu können, den Schleier einer falschen Entschuldigung um sich hängen. Indem wir dieses sagen, könnte es nun scheinen, als ob wir die vorher ausgesprochene Behauptung zurücknähmen, denn wo eine solche Entschuldigung dem Geiste vorschwebt, da handelt er ja eben auch, wird man sagen, nicht im Gegensatz gegen ein klar bewußtes Gutes; ja man wird sich am Ende auf die stoische Ansicht hingeführt sehen, als ob alle Versündigung nur auf eine mangelhafte Einsicht, auf eine ἀσθενὴς ὑπόληψις zurückzuführen sei. Hier muß man jedoch wohl unterscheiden eine von außen uns zugekommene und uns eingepflanzte falsche Ansicht, welcher sich das noch nicht geweckte religiöse Gefühl gefangen giebt, und eine falsche Ansicht, welche von innen heraus von dem bösen Willen selbst erzeugt wird. Eine solche ist es, die wir bei dem pecc. deliberatum annehmen. Von einer solchen wird man aber auch gar nicht sagen können, daß sie das Bewußtseyn von der Verbindlichkeit des Gesetzes oder von der Wahrheit des göttlichen Objekts überhaupt verdunkele, vielmehr ist das eben das Entsetzliche, daß dem Sünder im Grunde der Seele der Glaube an seine

---

*) Auch die Mehrzahl der katholischen Interpreten hat unsere Stelle, sowie die im 6ten Kapitel, von dem peccatum in spiritum sanctum erklärt, s. Cornelius a Lapide zu beiden Stellen, Vasquez, Ribera u. A. Bellarmin indessen hat sich nicht wollen die Gelegenheit entgehen lassen, aus der φοβερὰ ἐκδοχὴ κρίσεως das purgatorium zu erweisen und deshalb das ἁμαρτάνειν von den nach der Taufe begangenen Sünden erklärt.

eigenen Gründe und Entschuldigungen fehlt, daher auch die Hast, mit welcher in solchen Fällen die einzelne Sünde vollbracht wird, gleichsam als fürchtete man, daß der Schleier, den man sich über das Auge geworfen hatte, zerreißen möchte. Und äußert sich nun das pecc. deliberatum nicht bloß als einzelne That, ist es, wie bei dem pecc. in spiritum sanctum, ein festgehaltener Zustand, so ergiebt sich, wie qualvoll das fortdauernde Bewußtseyn der Lüge, welches jedoch nicht aufkommen kann, und der hiermit gesetzte Selbstwiderspruch seyn müsse. Es leitet uns diese Betrachtung noch einmal auf die neue Ansicht zurück, welche Gurlitt in der S. 247. angeführten Abhandlung über die Beschaffenheit des pecc. in spiritum sanctum ausgesprochen hat. Seine Annahme, daß bei dem abgefallenen Wiedergeborenen über die Periode des Hasses gegen das Götttliche hinaus eine noch entsetzlichere eintreten könne, die einer auf Princip beruhenden Indifferenz gegen das Gute, erscheint uns als psychologisch undenkbar. Eben darin, daß der abgefallene Wiedergeborene einst das Gute erkannt hatte, liegt der Grund, daß er es nun in Ewigkeit nicht mehr ignoriren kann. Es haftet ihm an als eine Macht über ihn, die er sich nicht mehr ganz leugnen kann, und in diesem Bewußtseyn bleibt ihm, wenn er sich dieser Macht des Guten doch nicht ergiebt, nichts übrig, als gegen sie zu kämpfen. Wer von der einmal erkannten Wahrheit abfiel, dem bleibt hinfort nichts übrig, als ein Vernichtungskrieg gegen dieselbe. Es erfüllt sich ja hier nur, was auf dem Gebiete menschlicher Liebe bei Racine Phebre zu Hippolyte sagt: va, je t'aimois trop, pour ne te point haïr. Wenn indeß ferner, eben hierauf gestützt, der Verf. jener scharfsinnigen Abhandlung einwendet, daß ja aber dieser Haß noch eine lebendige Beziehung zum Guten voraussetze, mithin der Mensch bei ihr weniger schlecht sei, als bei einer auf Princip beruhenden Indifferenz, so ist zu antworten: allerdings, aber der Schlechte ist noch nicht ein Böser, und mag der Schlechte auch von Menschen verachteter seyn als der Böse, vor Gott ist der Böse verwerflicher als der Schlechte. Nur wer hoch steht, kann tief fallen, und so gehört denn noch eine lebendige Beziehung zum Guten dazu, um recht böse

zu seyn. Aus demselbigen Grunde kann der Mensch verwerflicher werden als das Thier, und der abgefallene Engel verwerflicher als der abgefallene Mensch. *)

Dies die Natur des Abfalls. Erwägen wir nun seine Aeußerung. Der Abgefallene vergeht sich an dem objektiven Principe der Erlösung, indem er den Sohn Gottes — auch hier wie Kap. 6, 6. der feierliche, inhaltsvolle Terminus — mit Füßen tritt und sein Blut für *κοινόν* erklärt. *Καταπατεῖν* auch im klassischen Griechisch, vgl. Iliad. IV. V. 157., von der äußersten Verachtung. *Κοινός* von der Itala communis übersetzt, die Peschito: «wenn er sein Bundesblut hält wie das von einem gewöhnlichen Menschen ܐܝܟ ܕܟܠܢܫ»; allein im jüdischen Sprachgebrauche bezeichnet *κοινός* das gesetzlich Unreine, Profane, wie 9, 13., und daß diese Bedeutung auch hier stattfindet, sehen wir aus dem Gegensatze in *ἡγιάσθη*. Mit Unrecht hat daher auch Chrys. zwischen beiden Auffassungen geschwankt. Richtig die Vulg. pollutum: «das Blut, durch welches er selbst geheiligt worden und in einen neuen Bund mit Gott getreten, gerade das hält er für unrein». Christus wurde zum Kreuz verdammt, weil er sich Gott gleich gemacht hatte. Ist er nicht, wofür er sich ausgab, so macht ihn das Kreuz in Wahrheit zu einem *σκάνδαλον* und er ist gerechterweise als ein Verbrecher gestorben, sein Blut also *κοινόν*. Dies zu glauben heißt in Wahrheit *καταπατεῖν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*. Der Abgefallene vergeht sich ferner an dem subjektiven Princip der Erlösung, an dem *πνεῦμα χάριτος* d. i. an dem Geiste, welcher von der Gnade ertheilt wird und die Gnade versiegelt (2 Kor. 1, 22.).

---

*) Die Erklärung von V. 4. 5. im 6ten Kap. hat uns gezeigt, daß man nicht mit der reformirten Kirche annehmen kann, es sei nur von unvollkommenen Wiedergebornen die Rede, auch aus den Prädikaten in unserm Kap. V. 26. 29. läßt sich dasselbe erweisen. Und dies ist der Schriftgrund aus unserer Stelle, nach welchem das Dogma der reformirten Kirche, daß nur der non perfecte regenitus das pecc. in spiritum s. begehen könne (s. oben S. 219. 250.) zurückzuweisen ist. Die hier gegebene Ausführung, daß die höchste Versündigung auch den Empfang der höchsten Gnadengüter voraussetze, führt nun auch auf psychologischem Wege zu demselben Resultate.

Ist Christus nicht, wie dieser Geist ihn uns lehrt, so ist dieser Geist ein Lügengeist. Manche Theologen haben es auf folgenden Grund hin zweifelhaft lassen wollen, ob Hebr. VI. und X. von dem pecc. in spiritum s. handle: es sei ja nämlich hier nur von einem Abfall vom Christenthum die Rede und mithin noch in Frage zu stellen, ob würklich eine *βλασφημία εἰς πνεῦμα ἅγιον* dabei vorkomme, so z. B. Episcopius und Kern in der unter Mosheim 1739 herausgegebenen Abhandlung: de blasphemia in spiritum sanctum gravissima; unsere Stelle jedoch spricht ja deutlich genug von *βλασφημία*, sowie sie sich auch gegen die besonders seit Mosheim gewöhnlich gewordene Erklärung des *πνεῦμα ἅγιον* Matth. 12, 31. von der Wunderkraft gebrauchen läßt. Freilich läßt sich ja ein Abfall denken, bei welchem ein solcher Frevel gegen Christum und den Geist nicht stattfindet. Einen solchen würde indessen auch der Apostel nicht als *ἑκουσίως ἁμαρτάνειν* betrachten, er wäre eine bloße Schwäche, und als Schwäche gedacht würde dieser Abfall auch nach dem oben Gesagten voraussetzen, daß keine volle Begabung mit den Gnadengaben stattgefunden habe. Wo jedoch diese stattgefunden hat, da fühlt auch, wie wir vorher sagten, der Mensch in der verleugneten Wahrheit die Macht, und kann sich gegen dieselbe nur durch einen Vernichtungskrieg retten, in welchem er bis an jenen bezeichneten Abgrund hingetrieben wird. Dazu kommt noch, daß, wenn wir uns unter den Abfallenden Juden denken, welche in das Judenthum zurücktraten, dieses gewiß damals eben so wenig als jetzt ohne Blasphemie Christi, und, sofern ein inneres Zeugniß dagegen sprach, auch des heiligen Geistes, stattfinden konnte. Häufig gebrauchen die Juden, indem sie von dem Erlöser reden, die Lästernamen Moloch, Baal Peor, נֵצֶר נְאֵפוּף «der ehebrecherische Zweig,» יְחוּם עֶרְוָה וְזִמָּה «der in Schande und Laster Empfangene;» in ihrem Gebete Olenu speien sie aus, indem sie die Anbetung der Abgötter erwähnen, unter denen sie auch Jesum verstehen. Von Juden, die Christen wurden und wieder zurücktraten, wie die Geschichte des Uriel Acosta zeigt, verlangten sie Lästerung des Sohnes Gottes.

Nachdem wir so Natur und Aeußerung des Abfalls kennen gelernt, haben wir nunmehr noch die Strafe in Erwägung zu ziehen. Wie der Frevler sich gegen das objektive Princip der Erlösung, das Opfer Christi, und gegen das subjektive, den heiligen Gottesgeist, verging, so wird objektiv ihm entzogen das Opfer und subjektiv das Vermögen der *μετάνοια*, und zwar weil dieses, auch jenes. Dies Letztere wird nun allerdings an unserer Stelle nicht ausdrücklich gesagt, worauf auch Chrys. im Streite mit den Novatianern Gewicht legt. Es ist aber doch ohne Zweifel aus K. VI. vorauszusetzen. Wäre es indessen auch dort nicht ausdrücklich gesagt, so können wir uns doch auch überhaupt das Verdammtseyn nur als Wechselbegriff des Beharrens in der Sünde denken und parallel mit diesem. Wehmüthig reuige Abbadonna's, wie sie uns Klopstock aufführt, kennt die Hölle nicht, sondern nur Kapaneusnaturen, wie dieser bei Dante (Inferno XVI, 49.) ruft: «Todt bin ich, wie einst lebend,» und von welchen gilt, was dort Virgil eben dem Kapaneus zuruft (V. 61.):

> Da hob so stark, wie sie mir nie erklungen,
> Mein Meister seine Stimm', ihm zuzuschrein;
> „O Kapaneus, daß ewig unbezwungen
> „Dich Hochmuth nagt, ist deine wahre Pein!
> „Denn keine Marter als dein eignes Wüthen,
> „Kann deiner Wuth vollkomm'ne Strafe seyn."

Die Pein der Sünde kann sie schmerzen, aber die Sünde selbst hören sie nicht auf zu lieben. Und insofern wir hiermit eine impoenitentia finalis für den nothwendigen Wechselbegriff einer damnatio finalis erklären, so kommen wir auf das Resultat, daß es keine ewigverdammliche Sünde giebt, außer eben das pecc. in spiritum s., wie denn Augustinus mit seiner gewohnten Tiefe sagt, daß nur die finalis impoenitentia ausweisen könnte, wer dieses pecc. begangen habe, und wie von diesem pecc. allein der Heiland sagt, daß es weder in diesem, noch in jenem Aeon vergeben werde *).

*) Wohl könnte man sich der Parabel Luk. 16, 27. und auch der Stelle in unserm Briefe Kap. 12, 17. bedienen, um zu zeigen, daß wahre Reue und Verdammniß ewig parallel laufen können. Wir geben aber den Beweis aus diesen Stellen nicht zu. Auch bei Dante findet sich eine Stelle, welche, wenn man nur die Uebersetzung zu Rathe zieht,

Ueber das Einzelne von V. 26—31. ist noch Folgendes zu bemerken. Bei φοβερὰ ἐκδοχὴ κρίσεως findet eben so wenig als bei ὁ λόγος τῆς ἀρχῆς 6, 1. oder ἡ πρόθεσις τ. ἄρτων 9, 2. eine Hypallage statt, vielmehr ist der Gedanke ergreifender ausgedrückt, wenn das Erwarten selbst als ein mit Schrecken verbundenes dargestellt wird. Τὶς macht unbestimmt, und dient daher, mit Adjektiven verbunden, zur Verstärkung, indem es gleichsam das Unaussprechliche bezeichnet, wie unser: «ich weiß nicht, welche Angst mich befällt,» Plato de Rep. III. p. 432. c.: δύσβατός τις ὁ τόπος φαίνεται καὶ κατάσκιος; auch im Lat.: incredibilis quaedam animi magnitudo bei Cicero Qu. Acad. 2. 1.,

---

mit seiner ganzen sonstigen Darstellung in Widerspruch ist, nach welcher die Hölle nur Unbußfertige enthält, und Solche, denen ihre Sünde selbst zur Strafe wird, nämlich im 15ten Gesange der Hölle, im 108ten Vers heißt es bei Streckfuß:

— — die einst besudelt waren,
Mit jenem Fehl, den jeder nun beweint.

Allein im Text steht davon nichts und der Uebersetzer hat den Autor nicht in dessen eigenem Geiste supplirt. — Wir haben schon oben S. 246. in der Anm. erwähnt, daß viele Seelen in frühern Zeiten durch diese zwei Aussprüche in Schrecken gesetzt wurden, und Michaelis, dessen Jugend noch in jene Zeit gehörte, knüpft auch in der Auslegung unserer Stelle die Ermahnung an, daß die Prediger den Laien Anweisung ertheilen möchten, die Schrift im Zusammenhange zu verstehen. Am gründlichsten wird man solche angefochtene Seelen beruhigen können, wenn man, wie es der Wahrheit gemäß ist, sie überzeugt, daß der Mangel an Reue nothwendig unter die Kennzeichen jenes Falles gehöre, dessen Folgen ewig sind, daß also lebhafte Bekümmerniß auch einen Beweis abgiebt, jener Sünde nicht verfallen zu seyn. Eines der merkwürdigsten Exempel unter denen, welche vorliegenden Ausspruch des Hebräerbriefs auf sich bezogen, ist Franz Spiera, welcher in der Reformationszeit den evangelischen Glauben angenommen und, ohne innere Ueberzeugung, aus Furcht und Gewinnsucht wieder abgeschworen hatte. Seine höchst merkwürdige Lebensgeschichte ist kürzlich wieder unsern Zeitgenossen in die Hände gegeben worden von K. L. Roth, Nürnberg 1829. Ist das Bekenntniß, was dieser Mann bei Sleidanus thut: deum se amare non posse, verum horribiliter odisse, keine Selbsttäuschung gewesen, so mag wohl auch der Ausspruch unsers Briefes Anwendung auf ihn haben. Doch findet sich in seinem Zustande auch wohl Selbsttäuschung. Vgl. Speners Urtheil über den unglücklichen Mann, theol. Bedenken Th. I. S. 510.

daher auch die Bedeutung von τὶς als Substantivpronomen: eximius quidam, wie auch aliquis, vgl. Matthiä Gramm. §. 487. 4. Im N. T. ist von Manchen ἀπαρχή τις Jak. 1, 18. ebenso gefaßt worden. — Πυρὸς ζῆλος ungenau von Schulz übersetzt: «heftiger Eifer,» vielmehr bezeichnet der Genitiv die vox composita Feuereifer, s. zu 5, 12. Das adjektivische ἐσθίειν μέλλοντος wird dadurch, daß es von seinem Subst. getrennt ist, noch mehr hervorgehoben. — V. 28. enthält einen Schluß a minori ad maius wie 2, 2. und 12, 25. Viele haben hier an irgend welche von den Gesetzübertretungen gedacht, auf denen gerade eben bei Moses die Todesstrafe steht. Besser aber wird man wohl mit Jak. Cappellus, Storr, Kuinöl an eigentliche Verläugnung des mosaischen Glaubens denken, da dieses einen passenderen Gegensatz zu dem Nachfolgenden bildet, und auch 5 Mos. 17, 6., woher die Worte ἐπὶ δυσὶν κτλ. entlehnt zu seyn scheinen, von der Strafe der Götzendiener handelt. — V. 29. findet nach Winer S. 439. eine Vermischung zweier Konstruktionen statt: πόσῳ δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθῆναι τιμωρίας und πόσῳ χείρονος, δοκεῖτε, ἀξιωθήσεται. Es erklärt sich indeß auch ohne diese Annahme aus der Art, wie sonst, ohne Einfluß auf die Konstruktion, δοκεῖς, ὁρᾷς, οἶδα parenthetisch in die Rede eingeschoben werden. — Οἴδαμεν V. 30. deutet auf die Erfahrungen hin, welche bereits bewährt haben, daß Gott seine Aussprüche erfüllt (Kap. 2, 2. Gal. 6, 7.), vgl. über das erste Citat, was oben S. 48. gesagt worden; die zweite Stelle ist aus 5 Mos. 32, 36. entlehnt. — Zu V. 31. führen wir Bengels Bemerkung an: bonum est incidere cum fide, 2 Sam. 24, 14. — temere, terribile, v. 27. conf. Sir. 8, 1.

V. 32—39. Kehret doch zu eurer ersten Liebe zurück; ihr habt ja nicht lange mehr auszuhalten.

V. 32. 33. Aehnlich wie der Verf. Kap. 6, 10. nach der ernsten Warnung auf die früheren Beweise, welche die Gemeinde von ächtem Glauben gegeben, zurückblickte, wie es Paulus Gal. 4, 13. ff. thut, und wie das Sendschreiben Offb. 2, 5. zur πρώτη ἀγάπη zurückzukehren ermahnt, — thut es hier der Verf. Statt des bloß anknüpfenden δέ sollte man

ein ἀλλά oder μᾶλλον δέ erwarten, wir finden indeß auch 6, 9. nur ein δέ, welches da nicht μεταβατικῶς zu nehmen ist, sondern den Kontrast bezeichnend: «andererseits.» — Ἄθλησις, wie θέλησις und andere Nomina auf - σις, vorzüglich der spätern Zeit angehörig, s. Lobeck ad Phryn. 351. ff., bei den Aelteren ἆθλος, ἄθλημα. Der Genit. παθημάτων ist gen. object. — Τοῦτο μέν — τοῦτο δέ klassische Theilungspartikel, welche sich sonst nicht im N. T. findet, Hermann zu Viger S. 702. — Θεατρίζεσθαι = θέατρον γίνεσθαι 1 Kor. 4, 9. und ἐκθεατρίζεσθαι, welches bei Polybius vorkommt. Die ὀνειδισμοί trafen begreiflicherweise namentlich übergetretene Juden stark, besonders wegen des σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ, vergl. 13, 13. Als eng verbunden und damit zugleich als Hauptbegriff werden durch τὲ καί die θλίψεις hinzugefügt. — Τῶν οὕτως ἀναστρεφομένων wird vorzüglich seit Krypke so erklärt: «derer, welche sich auf diese standhafte Weise benommen haben.» Auch Böhme und Kuinöl meinen, daß hier, wie 13, 18. das Medium nur bedeuten könne: me gero. Freilich kann dem ἀναστρέφεσθαι nicht, wie Beza thut, die Bedeutung aufgedrungen werden: sursum et deorsum verti = agitari, man sieht aber nicht ein, warum es nicht, wie sonst, vitam agere, conversari bedeuten soll und οὕτως = ἐν θλίψεσι, vgl. 13, 7. τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς; ja es verlangt durchaus der Zusammenhang diese Bedeutung: «sie haben vielen Kampf erduldet, theils selbst den Drangsalen ausgesetzt und leidend, theils mit andern mitleidend.» Von diesem Mitleiden spricht dann weiter V. 24. Zu κοινωνοί vgl. 2 Kor. 1, 7. und 11.

V. 34. Die rec. hat δεσμοῖς μου und die Frage nach der Richtigkeit dieser Lesart erweckt Interesse, indem die Aehnlichkeit mit 2 Tim. 1, 16. zur Bestätigung des paulinischen Ursprungs des Briefes gebraucht werden könnte, obwohl Beza in der 5ten Ausg. dieses ein argumentum admodum infirmum nennt. Auch noch in neuerer Zeit haben Nösselt, Matthiä, Rinck die rec. in Schutz genommen. Messen wir die äußern Zeugnisse der codd. und Uebersetzungen nicht nach der Zahl, sondern nach der Wichtigkeit, so überwiegen

die für *δεσμίοις*. Von unhaltbaren Gründen abgesehen, welche Wetstein für *δεσμοῖς μου* vorgebracht, legen wir das meiste Gewicht auf die Frage: wie hätte die Lesart *δεσμίοις* in den Text dringen können, wenn er ursprünglich *δεσμοῖς μου* hatte? Nösselt in der Abhandlung de tempore epist. ad Hebraeos nimmt an, daß das bloße *τοῖς δεσμοῖς*, welches Origenes exhort. ad martyr. c. 44. hat, die ursprüngliche Lesart seyn dürfte. Die lateinische Uebersetzung im cod. Clar. hat vinculis eorum, daraus wäre wahrscheinlich, daß auch sie kein Pronomen las und zu dem unbestimmten Nomen von dem Einen *μοῦ*, von dem Andern *αὐτῶν* ergänzt wurde. In der That bietet Philem. V. 10. ein Beispiel eines solchen zu *δεσμοῖς* hinzugefügten *μοῦ* dar. Diese Auskunft kann indessen doch gar nicht befriedigen, denn während in der Stelle des Briefs an den Philemon *δεσμοῖς* ohne Pronomen einen passenden Sinn giebt, würde es in diesem Zusammenhange gar keinen haben. Unter diesen Umständen ziehen auch wir *δεσμίοις* vor, zumal, da wir auch 13, 3. die Ermahnung finden: *μιμνήσκετε τῶν δεσμίων*. Leicht konnte *δεσμίοις* in *δεσμοῖς* korrumpirt werden, und daß das *μοῦ* alsdann aus Erinnerung an paulinische Stellen hinzugefügt wurde, dafür spricht dann auch die erwähnte Lesart bei Origenes. — Was vom Raube der Güter hier gesagt wird, scheint als Folge jenes *συμπαθεῖν* angeführt zu werden, doch läßt es sich auch anders fassen. — *Ἑαυτοῖς* ist dat. comm. Der Schatz im Himmel ist hier wie Matth. 6, 19. dasjenige, was im Glauben an eine unsichtbare Welt auf Erden Preis gegeben wird; dieses geht nicht verloren, es wird gleichsam niedergelegt und gesammelt im Himmel, Matth. 19, 21. Luk. 12, 33. Dieses Sammeln des Schatzes im Himmel fällt dann mit dem erworbenen Wohlgefallen zusammen, aus welchem uns dereinst die Vergeltung zufließt und durch dieselbe das früher im Glauben Eingesetzte mit Zins wieder zurückkommt, *πλουτεῖν εἰς θεόν*, Luk. 12, 21. 1 Tim. 6, 18. 19. — *Μένουσαν* als Hauptbegriff nachgesetzt, vielleicht auch, weil es mit dem vorangehenden *καί* einen epitritus sec. bildet, welchen ebenso wie den ditrochaeus wenigstens das römische Ohr beim Redner bis zum Entzücken liebte, Cic. de orat. c. 63.

V. 35—39. Das Citat in V. 37. 38. aus Habak. 2, 3. entlehnt. In den LXX. lautet die Uebersetzung von der unsrigen etwas verschieden, und die ersten Worte ἔτι γὰρ μικρὸν ὅσον ὅσον gehören ganz unserm Verf. Es findet sich das μικρὸν ὅσον ὅσον auch in den LXX. Jes. 26, 20. Ὅσον im adverbialen Gebrauche = nur, Il. X. 354. Die Wiederholung ist eines von den seltneren Beispielen, wo im Griechischen durch die Verdoppelung ein superlativischer Begriff ausgedrückt wird = tantillum, s. Hermann zu Viger S. 726. und Winer in der Anm. S. 224. — Ὑποστέλλεσθαι ursprünglich «die Segel einziehen», mit dem Akk., den alle Verba des sich Abwendens haben, insofern der Begriff des Fliehens darin liegt: «sich vor Jemandem fürchten, vor ihm sich zurückziehen». So bildet das Wort einen strengen Gegensatz zu der παῤῥησία τῆς πίστεως, aus welcher das προςέρχεσθαι hervorgeht 4, 16, 10, 22.

---

# Elftes Kapitel.

## Eine Reihe erhabener Vorbilder für das Beharren im Glauben hat uns ja schon der Alte Bund aufgestellt.

---

V. 1. 2. Wie der Glaube sich äußern muß.

V. 1. Es ist hier zuvörderst die Frage zu entscheiden, ob das Folgende eine Definition des Glaubens enthält, oder ob der Verf. das Vorhandenseyn eines solchen Glaubens, wie er ihn beschreibt, bezeugen will, ob daher das Komma mit Griesbach und Knapp hinter πίστις zu setzen sei, oder, wie auch wieder Lachmann thut, hinter ὑπόστασις. Schon Erasmus stimmte für das erstere: encomium potius fidei quam definitio, und neuerdings haben sich namentlich Böhme und Winer in der Grammatik S. 59. sehr entschieden dafür ausgesprochen. Was nun die Annahme einer Definition des Glaubens betrifft, so ist gleich hier zu bemerken, daß man dies Wort nicht im strengsten Sinne zu nehmen habe, sondern daß die Bemerkung Calvins gilt: longe falluntur,

qui justam fidei definitionem hic poni existimant neque enim hic de tota fidei natura disserit apostolus, sed partem elegit suo instituto congruentem, nempe quod cum patientia (perseverantia) semper conjuncta sit. *) Etwas Zwingendes nun für die von Böhme und Winer vertheidigte Auffassung ist nicht vorhanden. Aus der Voranstellung des ἔστι hätte Böhme nicht so entschieden die Bedeutung «existiren» folgern sollen. Allerdings erhält es diese Bedeutung nicht nur im Griechischen (vgl. im N. T. Joh. 5, 2. 18, 39. 1 Kor. 15, 44.), sondern auch est im Latein. durch die Voranstellung (Hand Lehrbuch des latein. Styls S. 329.). Allein die Voranstellung bewürkt nicht gerade ausschließlich diese Bedeutung, sondern dient überhaupt nur, um dem Worte Nachdruck zu geben. Einen solchen Nachdruck bedurfte es aber auch in unserer Stelle, wo der Vf., nachdem er von der Nothwendigkeit des Glaubens geredet, dazu übergeht, von dem Wesen desselben zu sprechen. Derselbe Fall findet bei ἔστι δὲ αὕτη ἡ παραβολή Luk. 8, 11. statt, wo, nachdem V. 10. die Wichtigkeit des Verständnisses der Parabel angegeben hatte, V. 11. das Wesen, den Sinn derselben einführt. Doch auch sonst steht es voran, wo solche Gegensätze nicht stattfinden, sondern nur der Begriff des Seyns mit Verstärkung ausgesprochen wird, wie 1 Tim. 6, 6. 2 Kor. 11, 10., vergl. Hermann de enclitica ἐστὶν in de emend. rat. gramm. p. 87. Winer legt unter diesen Umständen das Gewicht mit mehr Recht auf γάρ V. 2., welches, wie er meint, bei der gewöhnlichen Auffassung gänzlich unstatthaft seyn würde. Das Gegentheil hat indessen schon Kuinöl richtig gezeigt, man übersetze V. 2.: «dieser Art war ja nämlich der Glaube, um deßwillen die Alten gelobt wurden». Als positiven Grund für die gewöhnliche Auffassung machen wir dies geltend, daß eine Definition des Glaubens nach seinen Aeußerungen hier durchaus an der rechten Stelle ist, welches Calvin, wie er in der Regel so scharfsinnig den Zusammenhang festhält, auch hier gesehen

---

*) Seb. Schmid: scopus est id nobis in fide monstrare, per quod appareat, naturam fidei importare perseverantiam.

hat. Der vorhergehende Abschnitt (V. 23. 35. 36.) hatte zur ἐλπίς und ὑπομονή ermuntert; auch die angeführte prophetische Stelle aus Habakuk hatte einerseits die baldige Ankunft des Erretters verheißen, andererseits die πίστις gefordert. Wie natürlich schließt sich nun der Gedanke an: «die πίστις besteht eben in der festen Ueberzeugung des Gehofften», wie denn auch im Verfolge vorzugsweise solche Beispiele des Glaubens angeführt werden, in denen die Hoffnung hervortritt. Schon früher wurde bemerkt, daß unser Vf. Glaube und Hoffnung eng verbindet. Einerseits den Zusammenhang, andererseits den Unterschied von beiden, kann man kaum schärfer aussprechen, als es Hugo von St. Victor in seinen Quaestiones circa epistolam ad Hebraeos zu d. St. thut: per fidem solam certi sumus de aeternis quod sunt, per spem vero, quod ea nos sumus habituri confidimus. Alle Hoffnung setzt also den Glauben voraus. Calvin vergleicht auch Röm. 8, 25., wo ebenfalls der Apostel aus einer Definition der ἐλπίς die Nothwendigkeit der ὑπομονή ableitet.

In welchem Sinne ὑπόστασις hier zu fassen sei, kann zweifelhaft erscheinen, da sich drei Erklärungen hier darbieten, welche gleichsehr im Sprachgebrauche und im Zusammenhange Unterstützung finden. 1) Die sinnliche, ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist Unterlage, Fundament, in den LXX. Ez. 43, 11. Ps. 48, 3.; der S. 300. erwähnte Socinianer Felbinger hat ganz buchstäblich «Unterständigkeit», Castellio nimmt das Wort in dem Sinn, den subjectio im Lateinischen hat bei Cicero de oratore 3, 53., Gellius l. 10. c. 3.: «Voraugenstellung», ähnlich Menken: «Darstellung»; Calvin: fultura vel possessio, in qua pedem figimus, ebenso Clarius, Stolz, Schulz. 2) Im übertragenem Sinne bezeichnet es die Substanz, das Wesen, dasselbe, was τὸ ὑποκείμενον bei Aristoteles. So die griechischen Ausleger Chrys., Theod., die Peschito *), Phi-

*) Die Peschito wird von Vielen für die dritte Bedeutung angeführt, allein mit Unrecht. Sie hat: „der Glaube ist eine Ueberzeugung von Dingen, die nur in der Hoffnung sind, ܐܝܟ ܗܘ ܕܗܘܝ ܠܗܘܢ ܒܣܘܥܪܢܐ gleich als wären sie in der Würklichkeit“. Man sieht deut-

lox., die Itala, die Vulgata, deren Uebersetzung durch substantia den Scholastikern Veranlassung zu tiefsinnigen Erörterungen über das Wesen des Glaubens gab. Ebenso dann auch Beza, Bengel, Carpzov. 3) Hat das Wort auch die übertragene Bedeutung von perseverantia, fiducia sowohl bei den Klassikern als in den LXX. Die Belegstellen giebt Raphel in den notis Polyb. zu unserer St., Wetstein zu 2 Kor. 9, 4., Elsner zu unserer St. Danach übersetzte der Kopte; auch Luther, der 3, 14. zwischen der Bed. «Wesen» und «Glauben» schwankte, hat hier von Anfang an die Uebertragung «gewisse Zuversicht» beibehalten, aus seinen Worten zu 2 Sam. 23, 1. (Walch III. 2793.) muß man indeß schließen, daß er als die eigentliche Bed. doch substantia annahm. Die Bed. fiducia bei Calov, Gerhard, Camero, Grotius, Michaelis, Wahl. Eine Entscheidung zwischen diesen drei Bed. fällt in der That schwer, da sie, wie gesagt, alle drei in den Zusammenhang passen, indessen möchte dieses doch am meisten von der dritten gelten. Den Sinn, welcher bei der zweiten Auffassung entsteht, hat Chrys. so angegeben: *ἐπειδὴ γὰρ τὰ ἐν ἐλπίδι ἀνυπόστατα εἶναι δοκεῖ, ἡ πίστις ὑπόστασιν αὐτοῖς χαρίζεται, μᾶλλον δὲ οὐ χαρίζεται, ἀλλ᾽ αὐτό ἐστιν οὐσία αὐτῶν. οἷον· ἡ ἀνάστασις οὐ παραγέγονεν, οὐδέ ἐστιν ἐν ὑποστάσει, ἀλλ᾽ ἡ ἐλπὶς ὑφίστησιν αὐτὴν ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ. τοῦτό ἐστιν ὑπόστασις πραγμάτων ἐλπιζομένων.* Auf dieselbe Weise Theodoret. Es wäre alsdann bei dem *ὑπόστασις* immer noch ein gleichsam hinzuzudenken. Ein tiefer gehendes Resultat haben dagegen die Thomisten aus dem Ausspruche gewonnen, indem sie das *ὑπόστασις* ohne ein solches gleichsam nahmen. Bei Thomas selbst in der größern summa, sec. sec., quaest. 4. art. 1. heißt es:

---

lich, daß sie — ähnlich wie Luther — den metaphysischen Begriff Substanz popular auszudrücken gesucht hat. Dies ist vielleicht das stärkste Beispiel von freier Uebersetzung in der Peschito, welches Löhlein in seiner neuen Abhandlung über den Charakter dieser Uebersetzung nicht hätte übergehen sollen. Die Philox. hat: [illegible] „der Glaube ist die Substanz der gehofften Dinge."

**substantia** solet dici prima inchoatio cuiuscunque, et maxime quando tota res sequens continetur virtute in primo principio — per hunc ergo modum dicitur fides esse **substantia rerum sperandarum**, quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas. In hoc enim speramus beatificari, quod videbimus aperta visione veritatem, cui per fidem adhaeremus. *) Im Wesentlichen hat unser Vf. diesen Gedanken, daß vermittelst des Glaubens der jenseitige Gegenstand der christlichen Hoffnung dem Anfange nach schon hier gegenwärtig sei, auch 6, 5. ausgesprochen. Verfolgt man die hier zu Grunde liegende Anschauung weiter, so wird man auf die wichtige Wahrheit geführt, daß, wie alles wahre Wissen ein Wesen (Seyn) im Gewußten voraussetzt, so auch der Glaube — ohne Seyn in Gott kein Glaube und kein Wissen Gottes. — *Ἔλεγχος* gleichbedeutend mit dem den actus bezeichnenden Nomen *ἔλεγξις* «Ueberweisung», von **Menken** im passiven Sinne übersetzt: «Ueberführtseyn», **Aug.** tract. 79. in Joh.: convictio — in der jetzt vorliegenden lutherschen Uebersetzung frisch und frei umschrieben durch «daß man nicht zweifelt» aber in den Ausgaben von 1522—1527 sehr unrichtig: «unrichtet sich nach dem, das nicht scheinet». Ebenso wunderlich die **Itala**: accusator non videntium. — *Οὐ βλεπόμενα*, der **Unsichtbare** (2 Kor. 4, 18. *τὰ μὴ βλεπόμενα*), ist umfassender als *ἐλπιζόμενα*. Das nicht sinnlich Wahrgenommene und doch Geglaubte ist entweder schon jetzt unsichtbar da, oder wird einst ins Daseyn treten, so V. 7. *τὰ μηδέπω βλεπόμενα*. In dem Nachfolgenden spricht der Vf. von einem zwiefachen Objekte des Glaubens, Gott und die ewigen Heilsgüter V. 10. 14., beides zusammengefaßt V. 6. Mit Unrecht ist von den lutherischen Theologen gegen Papisten, Socinianer, Arminianer behauptet worden, der Vf. habe unter die *οὐ βλεπόμενα* mit Bewußtseyn die Rechtfertigung

*) Der sonst so getreue Schüler des **Thomas**, **Dante**, als er im Paradiese von Petrus über den Glauben examinirt und gefragt wird, **warum** wohl der Glaube an unserer Stelle substantia und argumentum heiße, giebt dieselbe Auskunft wie **Chrys.** (Paradiso XXIV. 70 ff.).

durch Christi Tod mit begriffen, s. Calov zu d. St. Doch noch viel weiter liegt von der Wahrheit ab die entgegengesetzte Behauptung von Schulz, des Vfs Begriff von πίστις habe gar keine Verwandtschaft mit dem paulinischen, bei welcher Behauptung er so weit geht, zu sagen, daß «diese Differenz allein schon hinreichen würde, den Brief als nicht paulinisch zu erweisen», s. S. 111. seiner Einleit. zum Hebräerbr. Diese — man kann nicht anders sagen — unüberlegte Behauptung hat Bleek S. 310. ermäßigt; was dieser über den Gegenstand sagt, ist nur zu billigen; er macht auch darauf aufmerksam, daß aus V. 6. ganz wohl das paulinische πᾶν, ὃ οὐκ ἐκ πίστεως, ἁμαρτία ἐστίν abgeleitet werden könne. Ueberhaupt ist der Gattungsbegriff des Glaubens bei Paulus und im Briefe an die Hebräer derselbe. «Man macht gewiß, (sagt Neander in der Pflanzung d. chr. Kirche II. S. 563. g. A.) zwischen dem paulinischen Begriff vom Glauben und dem im Hebräerbrief einen unrichtigen Gegensatz, wenn man sagt, daß der paulinische Begriff vom Glauben die Beziehung auf das Göttliche als etwas Gegenwärtiges enthalte, in dem Hebräerbriefe aber der Glaube sich nur auf das Zukünftige beziehe, denn auch bei Paulus enthält der Glaube immer zugleich die Beziehung auf diese und in dem Hebräerbriefe ist ja auch durch den Glauben das Zukünftige als Gegenwärtiges geworden.» Bei Paulus kommt der Glaube im Gegensatz gegen die Werke vor, in unserem Briefe im Gegensatze gegen die Zaghaftigkeit in Betreff der Erfüllung der Verheißungen K. 10, 35—39., allein dieß hebt ja nicht auf, daß nicht über das Wesen desselben eine gleiche Vorstellung obwalten könne, ja vielmehr führen uns beide Beziehungen darauf. Sowohl wer an die Rechtfertigung aus Gnaden glaubt, als wer glaubt, daß der Herr seine Verheißungen erfüllen wird, hat eine Zuversicht des Geistes, welcher das Unsichtbare wie gegenwärtig ist. Was Paulus 2 Kor. 5, 7. vom Glauben sagt, beruht, wie auch Bleek bemerkt, auf demselben Gedanken, der unserem Ausspruche zu Grunde liegt. — So wenig unsere Stelle eine allseitige Definition des Glaubens giebt, so wenig sagt sie etwas über das Medium, den Glauben zu erwecken, oder über den Sitz desselben. Daß

der Vf. das Schriftzeugniß nicht als das einzige Medium ansieht, ergiebt sich daraus, daß die angeführten Beispiele zum größten Theil aus einer Zeit entnommen sind, wo es noch kein geschriebenes Gotteswort gab. Was den Sitz oder das Organ des Glaubens anbetrifft, so haben die katholischen Polemiker namentlich auch auf unsere Stelle die Ansicht begründet, daß es der intellectus sei, vorzüglich Bellarmin im Kampfe mit den Protestanten, aber auch Thomas, Scotus u. A. vor der Periode der erwachten Polemik, vgl. Calov zu d. St. und Gerhards loci T. VII. p. 96 f. Wie sehr ist es zu bedauern, daß die römische Kirche jene tiefe Einsicht, welche Hugo von St. Victor in das Wesen des Glaubens entwickelt, nicht in ihren Lehrbegriff aufgenommen hat! Auch in unserer Zeit ist zu beachten, was jener tiefsinnige Denker über das Verhältniß des affectus zur cognitio beim Glauben gesagt hat in der 10ten Abtheilung des 1. B. de sacramentis fidei. Der Schluß Bellarmins, daß ein ἔλεγχος doch immer eine Sache des intellectus sei, wäre nur dann richtig, wenn es keine andere Art des Ueberzeugtseyns gäbe, als eben die durch den Verstand *). Während die katholische Ansicht durch Zurückführung des Glaubensaktes auf den intellectus die fiducia ausschließen wollte, so hat sie damit auch die Annahme des Momentes der notitia begünstigt, welche auszuschließen sie andererseits wieder durch die Behauptung einer fides implicita veranlaßt wurde. Hätte unserm Vf. der neuere Sprachgebrauch zu Gebote gestanden, so würde er wohl den Glauben auf das Gefühl zurückgeführt haben, allerdings aber vermittelt durch göttliches Zeugniß. Mit Recht wird man sagen können: wenn sich aus dem Christenthum

---

*) Noch näher hätte es gelegen, diesen Beweis gleich aus der Etymologie von πίστις und fides selbst (von πείθω) abzuleiten. Ueber die Etymologie unseres deutschen Wortes Glaube ist noch nichts Befriedigendes gesagt worden. Nach Scherz und Wachter, denen Adelung folgt, stammt es von losa Hand, also daß der Begriff Handschlag, Treue zu Grunde läge. Eine durchaus neue und auf streng grammatische Forschung gestützte Begründung der Bedeutung aus dem Gothischen findet sich in dem Aufsatze in m. Litt. Anz. 1835. Nr. 78. Danach kommen Glaube, Liebe und Hoffnung auf einen gemeinsamen Stamm liuban bedecken zurück.

heraus die Gefühlslehre entwickelte und die Herrschaft des Gefühlslebens ein unterscheidendes Merkmal der christlichen Zeit ist, so muß ja wohl auch die Sache im N. T. vorhanden seyn, obgleich das Wort αἴσθησις Phil. 1, 9. nur vereinzelt vorkommt **). Vergl. auch über das Gefühlsvermögen im N. T. und über den Sitz des Glaubens Stirm in der S. 221. erwähnten Abhandlung S. 56. und 94.

V. 2. Schon K. 6, 12. forderte zur Nachahmung der πίστις und μακροθύμια der Altväter auf, vergl. auch 13, 7. Ueber das γάρ s. S. 376.

V. 3—7. Beispiele des Glaubens aus der Urzeit vor der Sündfluth.

V. 3. Von hier an beginnt nun nach der Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher von dem Anfange der Genesis an bis zu den Büchern der Makkabäer eine Reihe von Belegen für einen solchen Glauben, wie er so eben beschrieben worden war *); mit rhetorischer Emphasis ist jedem einzelnen Beispiel das πίστει vorangestellt. Ein noch längeres und beredteres Verzeichniß der Helden in der Frömmigkeit von Henoch an bis auf Simon, den Sohn Onia's, seinen Zeitgenossen ***),

---

*) Zur Geschichte des Wortes Gefühl auf religiösem Gebiete giebt schätzbare Beiträge Baumgarten-Crusius im 2. Thl. der Dogmengesch. S. 759., wo er auch bemerkt, daß innerhalb des Christenthums es vorzüglich durch die Mystiker und namentlich durch Gerson in Umlauf gekommen sei. In Betreff der psychologischen Beurtheilung des Glaubensaktes findet sich bei den Kirchenvätern großes Schwanken. Wie unbestimmt ist folgende Definition von Theodoret, in welcher die letzten Worte doch auf das Gefühl deuten (Graec. affect. curatio I. p. 717. T. IV.): πίστις ἐστὶν ἑκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις, ἢ ἀφανοῦς πράγματος θεωρία, ἢ περὶ τὸ ὂν ἔνστασις, καὶ κατάληψις τῶν ἀοράτων τῇ φύσει σύμμετρος· ἢ διάθεσις ἀναμφίβολος ταῖς ψυχαῖς τῶν κεκτημένων ἐνιδρυμένη.

**) Um darauf hinzuweisen, wie viel größeres Gewicht, wo von Muth und Ausdauer die Rede ist, das Beispiel hat, als die bloße Ermahnung, führt Beausobre aus Klem. Alex. das Wort des Zeno an: καλῶς ὁ Ζηνὼν ἐπὶ τ. Ἰνδῶν ἔλεγεν, ἕνα Ἰνδὸν παροπτώμενον ἐθέλειν ἰδεῖν, ἢ πάσας τὰς περὶ πόνου ἀποδείξεις μαθεῖν.

***) Vgl. die interessante Abhandlung über das Zeitalter des Sirachiden in dem 7ten Hefte der Freiburger Zeitschrift 1834, mit welchem Hefte leider der gelehrte Herausgeber (Hug), weil ihm, wie er sagt, bei seinem Werke die stärkenden Hände fehlten, diese äußerst gehaltvolle Zeitschrift geschlossen hat.

führt der Sirachide durch sieben Kapitel, K. 44—51. Auch gehört hieher der Beweis, den Eusebius hist. eccl. 1, 4. führt, daß ὁ τῆς ἀγωγῆς τρόπος τ. Χριστιανῶν schon seit Abraham vorhanden sei. Man kann bei unserm Verf. vier Zeitabschnitte unterscheiden, deren jeder seinen Repräsentanten hat: der der Urzeit ist Abel, der der Patriarchenzeit Abraham, der der Gesetzgebung Moses, der des Besitzes Kanaans David. — Das erste Beispiel ist anderer Art als die folgenden. Der Vf. stellt an die Spitze nicht eine bestimmte Person, welche geglaubt hat, sondern ein religiöses Faktum, an welches alle Juden und Christen unbezweifelt glauben. — Der Dativ πίστει ablativisch im Sinne von im Glauben, mittelst des Glaubens 2 Kor. 1, 15., beim Passiv V. 5. durch wegen zu übersetzen, wie auch im Latein. zuweilen der Abl. durch propter aufzulösen, s. Markland zu Statius (Dresd. 1827.) p. 253. V. 13. ist, um Mißverständniß zu vermeiden, das deutlichere κατὰ πίστιν gesetzt. — Νοοῦμεν erscheint nicht recht passend, da die νόησις sonst zur πίστις einen Gegensatz bildet; jenes Innewerden Gottes durch die νόησις, von welchem Röm. 1, 20. spricht, ist eine niedrigere Stufe, wie Bernhardus Consider. 5, 1. zu jener Stelle sagt: scala hac non cives egent, sed exules. Vielmehr aber ist hier der Glaube als der Boden anzusehen, aus welchem sich die νόησις entfaltet. — Ueber αἰών s. zu 1, 2. *). — Ῥῆμα nach den alttestamentlichen Stellen Ps. 33, 6. 1 Mos. 1, 3. 6. Ps. 148, 5. das «befehlende Wort,» Symbol der sich selbst genugsamen Allmacht, welche keines außer ihr liegenden Mittels bedarf, vgl. 1, 3., wo dem Sohne dieses Wort beigelegt wird. — Es frägt sich, ob μή hier mit γεγονέναι zu verbinden sei, wie man der Wortstellung nach erwartet, oder ob eine Transposition anzunehmen sei, wonach es zu φαινομένων gehören würde. Dieß letztere die Peschito, Itala, Vulgata, Chrys., Erasmus, Luther und die Meisten, wogegen schon Beza, Bengel darauf dringen,

*) Ungeachtet hier die Bedeutung Welt unzweifelhaft ist, so haben doch auch die Bedeutung Weltzeiten Neuere wie Dr. Paulus und Aeltere wie Gerdes vertheidigt, s. dessen exerc. acad. p. 4. und misc. Duisb. II. 317. f., auch Oeder centuria conjecturarum p. 417. f.

sich streng an die Wortfolge zu halten, nach welcher Schulz mit besonderem Nachdruck übersetzt: «daß also, was gesehen werden kann, doch nicht entstanden ist aus Sichtbarem;» ebenso Böhme, Winer. Vielleicht könnte man zu Gunsten dieser Fassung auch darauf Gewicht legen, daß wenn *μή* nicht mit dem Inf., sondern mit dem Part. zu verbinden wäre, man nicht *μή*, sondern *οὐ* erwarten sollte, nämlich ex vi oppositi (Kühner, griech. Gramm. II. 408.), *οὐκ* findet sich aus diesem Grunde 2 Makk. 7, 28., Xenoph. Mem. 2, 2, 3.; *παῖδας οὓς οἱ γονεῖς ἐκ μὲν οὐκ ὄντων ἐποίησαν εἶναι.* Chrys. zu uns. St.: *δῆλόν ἐστιν, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τὰ ὄντα ἐποίησεν ὁ θεὸς, ἐκ τῶν μὴ φαινομένων τὰ φαινόμενα, ἐκ τῶν οὐχ ὑφεστώτων τὰ ὑφεστῶτα.* Wo er selbst spricht, hat er hier *οὐκ* gesetzt. Allein an andern Stellen hat auch er wie Theod. und Paulus Röm. 4, 17. *τὰ μη ὄντα* den *τὰ ὄντα* gegenübergestellt, und auch dieß läßt sich aus einem guten Grunde erklären, ohne daß man nöthig hätte, auf das Vorherrschen des *μή* bei Participien, wo *οὐ* stehen sollte, in der späteren Sprache (Schäfer app. ad Dem. III. 395.) aufmerksam zu machen. *Οὐ*, mit Adjektiven und Part. verbunden, dient ja nämlich auch dazu, den Begriff schlechthin in sein Gegentheil zu verwandeln, also *τὰ οὐκ ὄντα* = das Nichts, vergl. vorher *τὰ οὐ βλεπόμενα.* Wie nun, wenn der Verf. lieber *μή* wählte, damit nicht *τὰ οὐ φαινόμενα* als ein Stoff, als ein nihil positivum, gedacht würde? Uebrigens wird der Unterschied zwischen beiden Ausdrucksweisen immer nur der seyn von: «das Unsichtbare» und «das Nichtsichtbare.» — Dagegen wird der Unterschied jener beiden Konstruktionen für den Sinn des Ganzen wesentlich seyn, je nach dem Sinne, den man mit *τὰ μὴ φαινόμενα* verbindet. Es giebt nämlich eine zwiefache, besonders in theosophischen Schulen geläufige Auffassung dieses Ausdrucks, die sich an den platonischen Sprachgebrauch anschließt. Erstens könnte man den Terminus im Sinne des *μὴ ὄν* nehmen (Mosheim de creat. ex nihilo §. XIX.), in welchem Sinne es in dem platonisirenden Buche der Weisheit K. 11, 17. heißt: *οὐ γὰρ ἠπόρει ἡ παντοδύναμός σου χεὶρ καὶ κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης* — die

Stelle auf welche sich Hermogenes berief. Die Annahme einer Schöpfung aus (vorhergeschaffenem) formlosen Stoffe (creatio prima et secunda) findet sich bekanntlich durch platonischen Einfluß sehr häufig bei den älteren Kirchenvätern, s. Máranus Praef. ad Just. Mart. P. 2. c. 2.; auch bei Augustin. Auf diese Auffassung besteht unter Andern auch Richard Simon *) in der Geschichte der Uebersetzung des N. T. II. S. 163. und tadelt die Herrn vom Port-royal bitter, welche die regelmäßige Konstruktion des μή annehmend genau übersetzen: de sorte que les choses visibles n'ont point esté premièrement formées d'autres choses visibles. (Ebenso die Uebers. von Sacy, Martin, Osterwald, die engl. Uebers. u. a.). Eine andere, ebenfalls platonische Fassung ist die, nach welcher τὰ μὴ φαινόμενα positiv in τὰ νοούμενα übertragen wird, so daß der Sinn wäre: «Es liegt eine Ideenwelt der Sinnenwelt zu Grunde, ein geistiges παράδειγμα, ein κόσμος νοητός.» Vgl. besonders den glänzenden Abschnitt in den soirées de St. Petersb. II. 238. mit der Ueberschrift: ce monde est un système de choses invisibles manifestées visiblement, welcher sich ganz auf unsere Stelle gründet. Ebenso die Martinistische Schule. Richtiger wird man jedoch τὰ μὴ φαινόμενα nur als Bezeichnung der unsichtbaren Ursachlichkeit der göttlichen Allmacht ansehen, im Gegensatze zu dem Reiche sichtbarer Ursachen, vgl. τὰ ἀόρατα τοῦ θεοῦ, Röm. 1, 20., nachher näher bestimmt durch ἡ δύναμις αὐτοῦ. Ungenau übersetzt unter denen, die μὴ mit φαινόμενα verbinden, Luther, welcher überhaupt mit diesem Satze viel gekämpft zu haben scheint, seit der Ausgabe von 1530: «aus Nichts geworden ist **).» So geht gänzlich das Oxymoron verloren, daß das

---

*) Auch noch Bretschneider Dogm. II. 579. meint, daß diese Auffassung nicht zurückzuweisen sei.

**) In der Ausgabe von 1522 übersetzt er ganz wider den Text: „daß sichtbare Dinge worden sind, dadurch die unsichtbaren erkennet wurden" es hat ihm dabei Röm. 1, 20. vorgeschwebt); und in der zweiten Ausg. von 1527 übersetzt er den ganzen Vers noch willkürlicher: „daß mit der Welt durch Gottes Wort immerdar ist also zugegangen, daß aus dem, so man nicht sehen konnte, dasjenige ward, so man sehen konnte."

Unsichtbare in Sichtbares umgeschlagen ist, welches sinnlicherweise unbegreiflich; ähnlich ist das Oxymoron Röm. 1, 20. τὰ ἀόρατα καθορᾶται. Diesen Gegensatz wenigstens hebt die äthiop. Uebers., die im Uebrigen auch hier nicht ohne Willkür verfährt, streng hervor (nach Bode, denn in Walton's Polyglotte ist nicht genau übersetzt): cognoscimus per fidem, quod creatus fuerit mundus per verbum Domini, et apparuerit id, quod non apparebat, et re vera (certo) factum sit. Fassen wir nun τὰ μὴ φαινόμενα auf diese zuletzt angegebene Weise, so kommt der Sinn mit dem jener andern Konstruktion, welche μή mit dem Verbum verbindet, auf eins hinaus. Ich meinerseits ziehe es indeß vor, μή mit φαινομένων zu verbinden. Sollte nicht im entgegengesetzten Falle eine andere Wortstellung erwartet werden — γεγονέναι hinter μή oder hinter φαινομένων? Daß μή auch bei Klassikern transponirt wird, insbesondere auch vor Präpositionen tritt, dafür s. die Beispiele bei Hartung II. 179. Winer S. 510., so auch bei Aristoteles Physic. 5, 1., wo es zuvor heißt: τὴν ἐκ μὴ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον (μεταβολήν), und gleich darauf: ἡ γὰρ μὴ ἐξ ὑποκειμένου εἰς μὴ ὑποκείμενον οὐκ ἔστι μεταβολή. Auch 2 Makk. 7, 28. hat cod. Alex. οὐκ ἐξ ὄντων *).

V. 4. Das göttliche Zeugniß über Abel bestand in dem Anzünden seines Opfers. — Für λαλεῖ statt der rec. λαλεῖται sprechen schon die äußern Zeugnisse, auch Lachmann hat es aufgenommen; noch mehr die innern. Man begreift leicht, wie das unverständlich scheinende Aktiv in das Passiv verwandelt werden konnte. Am entscheidendsten ist für das Aktiv Kap. 12, 24. Der Vf. hat die Stelle 1 Mos. 4, 10. vor Augen: φωνὴ αἵματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρός με ἀπὸ τῆς γῆς, vergl. Jak. 5, 4. Es fragt sich nun, ob der

*) Was Calvin betrifft, so ist hier einer von den wenigen Fällen, wo er einem ingeniösen Einfall zu Liebe von der gangbaren richtigen Erklärung abweicht (ähnliche Fälle sind Hebr. 13, 3. 1 Kor. 5, 13. Jak. 2, 1.). Er verbindet ἐκ mit dem Verbum, welches er als comp. ansieht, drängt dem τὰ βλεπόμενα die Bedeutung Spiegel auf und übersetzt: fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei, ut non apparentium specula fierent. Die vermuthete Analogie mit Röm. 1, 20. hat ihn irre geleitet.

Verf. das Präsens λαλεῖ gesetzt hat, weil er den Akt als einen bis auf die gegenwärtige Zeit fortdauernden gedacht hat, oder ob er es setzte, weil im Texte βοᾷ steht und ob es also zur lebendigern Beschreibung der Vergangenheit dient. Im erstern Falle wird man sagen müssen: der Vf. nimmt den Ausspruch nicht nach dem, was derselbe zunächst besagt, sondern nach der ihm zu Grunde liegenden Idee, daß nämlich die Gläubigen auch noch nach ihrem Tode für Gott da sind (Luc. 20, 38.). Auch Michaelis gebraucht in seiner Abhandlung: Argumenta immortalitatis animarum ex Mose collecta jene Stelle zu einer indirekten Beweisführung. Ich meine indeß, daß der Vf., wenn er diese Idee hätte ausdrücken wollen, ἔτι νῦν oder μέχρι νῦν geschrieben haben würde. Bezieht sich nun λαλεῖ auf die Vergangenheit, so ist der Sinn: «Um seiner Gerechtigkeit willen fordert er schon gestorben Gott noch zur Rache auf.» Jene mystische Deutung des Ausspruchs auf die Unsterblichkeit der Frommen findet sich übrigens schon bei Philo, welcher, indem er die Stelle auf den mystischen Abel, die Frommen, bezieht, in dem Buche quod deterior etc. p. 164. daraus folgert, daß sie ewig leben *). — Unrichtig setzt Bengel, dem Moldenhauer folgt, ein Komma hinter ἀποθανών «im Glauben oder wegen des Glaubens gestorben.»

V. 5. 6. 1 Mos. 5, 24. Sir. 48, 16. (14.). Der Infinitiv mit τοῦ nicht bloß Bezeichnung der Absicht, sondern auch des Erfolgs, Apg. 3, 12. Luk. 24, 16. Daß auch bei Henoch der Glaube vorhanden gewesen, wird aus dem allgemeinen Satze erwiesen, daß Glaube an Gott und seine Vergeltung nothwendige Bedingung des göttlichen Wohlgefallens ist, daß aber von Henoch ausgesagt wird, er habe Gott gefallen. — Ueber προσερχόμενος s. zu 4, 16. 7, 19 Ueber den großen praktischen Gehalt von V. 6., wie auch über die

*) Auch der jerusalemische Targum erklärt in einem Fragment diese Stelle von den אוכלוסין דצדיקיא דהון עתידין למקם מן הבל „Haufen der Gerechten, die von Abel entspringen werden" — abermals ein Beweis für unsere Behauptung, daß so manche mystische Auslegung, die man für eigenthümliche Ansicht des Philo hält, auch unter den palästinischen Juden verbreitet war.

Folgerungen der katholischen Theologen aus dem vorliegenden Ausspruch für die Gerechtigkeit aus den Werken s. Calvin zu d. St., vgl. auch 6, 10. Den Hinblick auf diese *μισθαποδοσία* erwähnt auch V. 26.

V. 7. Trefflich giebt auch hier Calvin den praktischen Gehalt: hoc admirabile virtutis exemplum fuit, quod cum totus mundus impunitatem sibi promittens secure et licenter deliciis indulgeret, solus Noë vindictam Dei, quae diu tamen adhuc differenda erat, sibi ante oculos proposuit, quod centum et viginti annos misere se fatigavit in construenda arca, quod inter tot impiorum subsannationes stetit infractus, quod in totius mundi interitu se salvum fore non dubitavit, imo sibi vitam statuit in sepulcro, hoc est in arca ipsa. Vgl. auch über Noah's Beispiel Weish. 10, 4. Sir. 44, 17—19. 2 Petr. 2, 5. *Πίστει* ist nicht mit *χρηματισθείς* zu verbinden, sondern mit *κατεσκεύασε*; *δι' ἧς* ist nicht auf *κιβωτός* zurückzubeziehen, sondern auf *πίστις*. *Κατακρίνειν* vom geistigen Richterakte ganz so wie Matth. 12, 41. 42. Röm. 2, 27. Die Idee einer Gerechtigkeit durch den Glauben war schon bei Abel und Henoch ausgesprochen, hier ausdrücklicher, wiewohl es auffallend ist, daß der Vf. nicht vielmehr von Abraham dieses prädicirt, da das *ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* bei Abraham die nächste Veranlassung dazu gab, vgl. 1 Makk. 2, 52. *Κατὰ πίστιν* wie auch nachher V. 13, während sonst bei Paulus *ἐκ πίστεως* Röm. 9, 30. 10, 6. (1, 17.) und *διὰ πίστεως* Röm. 3, 22. Phil. 3, 9. oder geradezu *δικαιοσύνη πίστεως* Röm. 4, 13.

V. 8—22. Beispiele des Glaubens aus der Patriarchenzeit bis auf Moses.

V. 8. Indem der Vf. nun auf Abraham kommt, erwartet man, daß er als Beweis seiner *πίστις* sofort jenen *πειρασμός* nennen werde, dessen, als seiner vorzüglichsten Bewährung, auch die alttestamentlichen Stellen Weish. 10, 5. Sir. 44, 19—21. 1 Makk. 2, 52. gedenken; auch kommt unser Vf. hierauf, aber erst V. 17. Da ihm vorzüglich anliegt, die Hoffnung auf das zukünftige Reich Christi zu erwecken, so stellt er solche Beispiele voran, in denen sich bei Abraham etwas dieser Hoffnung Analoges zeigt. Fassen wir

den Gang seiner Gedanken bis V. 16. zusammen: V. 8. Abraham folgt, als er in ein neues Vaterland gerufen wird — er folgt, ohne zu sehen, ja ohne zu ahnen; V. 9. er glaubt, daß es sein Land ist, obwohl er nur als Fremdling darin wohnen kann; V. 10. er richtet seinen Blick nicht bloß auf diesen Besitz, sondern auf dasjenige Land, wovon Kanaan nur ein Typus war; V. 11. 12. selbst sein Weib gab Beweise des hoffenden Glaubens an Verheißungen; V. 13—16. in mehrfacher Hinsicht erweisen sich die Glieder jener Familie als solche, welche überzeugt sind, ohne zu sehen, insbesondere in Bezug auf das himmlische Vaterland.

V. 9. Daß Kanaan nicht sein ewiges Ziel sei, glaubte Abraham fest (V. 13.). *Παροικεῖν*, womit die LXX. גּוּר übersetzen, «als Fremdling an einem Orte wohnen.» Daß er nicht festen Besitz von dem Lande genommen, erwies sich daraus, daß weder er noch seine Nachkommen Städte baueten. Das Reisezelt, welches am Abend aufgeschlagen, am Morgen abgebrochen wird, ist Bild eines temporären Aufenthalts Jes. 38, 12. 2 Kor. 5, 4. 2 Petr. 1, 14., daher im Gegensatz *αἰώνιοι σκηναί* Luk. 16, 9.; diesen wandelbaren Reisehütten gegenübergestellt die Stadt mit Fundamenten, das himmlische Jerusalem, vgl. 12, 22. 13, 14. Offenb. 21, 2., Einleitung S. 103. und zu 12, 22 *). *Πόλις* hat den Artikel, weil es sich auf das bekannte himmlische Jerusalem bezieht, dagegen erwartet man bei *θεμέλιοι* den Artikel nicht. Entweder ist er gesetzt, weil sonst gewöhnlich war, von den Fundamenten dieser Stadt als herrlichen zu reden (Offenb. 2, 14. 19.), oder es steht im Sinne des Possessiv: «welche die Fundamente hat,»

*) Mit demselben wohlwollenden Scharfsinn, mit welchem neuerlich Brennecke die Himmelfahrt Christi bedenklich fand, weil ihn ja unfehlbar beim Aufschwingen in so sublime Regionen das Erfrieren bedroht hätte, hat ein deistischer englischer Kritikus aus Theilnahme für die Gesundheit der Patriarchen gegen die Wahrheit ihrer Geschichte das Bedenken ausgesprochen, daß doch ein beständiger Aufenthalt in den leichten Zelten den braven Männern bedeutende Erkältungen zugezogen haben dürfte. Daß diese Gefahr im Orient allerdings noch jetzt nicht ohne Bedenken ist, daß man sich aber über dieselbe hinwegzusetzen weiß, kann man aus Maundrel sehen.

die nämlich zu einer Stadt gehören, vergl. den Artikel τοῦ ἀγαθοῦ Röm. 5, 7. Winer S. 97.

V. 11. 12. Καὶ αὐτὴ Steigerung — selbst sein Weib, von der man es weniger hätte erwarten sollen, zumal, da sie zuerst zweifelte Röm. 4, 19. Auch V. 31. 35. Beispiele von Frauen.

V. 13. Ἐπαγγελίας λαμβάνειν wie 9, 15. Die ἐπαγγελίαι werden als die Küste dargestellt, welche der Seefahrende von ferne erblickt. Wie es Aeneid. III. 524. heißt: Quum procul obscuros colles humilemque videmus — Italiam laeto socii clamore salutant. Verwandt ist der Ausspruch Joh. 8, 56. Der Mittelpunkt jener Verheißungen war der Messias, das zukünftige messianische Reich, dieses ist die οἰκουμένη μέλλουσα, s. zu 2, 5., und so leitet der Verfasser zu dem Gedanken über, daß jene Alten nach dem himmlischen Vaterland verlangten (vergleiche auch Vers 39. 40.), und begründet diesen Gedanken aus 1 Mos. 47, 9., wo Jakob seine Lebenszeit eine Pilgrimszeit nennt. Wetstein sagt hiebei: nullo indicio constat Abrahamum et patriarchas de vita aeternum in coelis agenda cogitasse; ergo sensus mysticus non est Abrahami, sed Pauli, worauf Michaelis, welcher erwiesen zu haben glaubte, daß das שְׁנֵי מְגוּרַי nothwendig die Beziehung auf eine himmlische Heimath in sich schließe, bemerkt: «Ich denke dies ungütige Urtheil über Paulum wird wegfallen, wenn man §. 15—17. der Argumentorum immort. anim. ex Mose nachzulesen beliebt.» Richtig sagt schon Schlichting zu Vers 16.: exprimit divinus auctor ex suo sensu (siehe zu Vers 26.), divini quippe gnarus consilii, quae sit ista melior patria, quam illi expetiverint . . . sufficit, quod hic futurus sit exspectationis illorum et desiderii ex Dei decreto, qui etiam mystico et occulto sensu hanc patriam illis promisit, eventus. Unsere Erklärung über diese Interpretationsweise findet sich in Beilage I. — Die letzten Worte in V. 16. sind von Wichtigkeit, indem sie zur Erklärung von Luk. 20, 37. 38. eine von vielen Auslegern gar nicht, von andern nicht gebührend benutzte Anleitung geben. Der Grund, warum Gott jene Patriarchen würdigt, seinen Namen mit den ihrigen

in Verbindung zu setzen, ist der, daß sie unsterblich sind. Der Gott, welcher nach dem alttestamentlichen Gesetz mit nichts Todtem in Berührung kommen darf, würde sich nimmermehr in ein so nahes Verhältniß mit Sterblichen setzen, die dem ewigen Untergange bestimmt wären. Durch diese Erklärung des alttestamentlichen Prädikates Gottes gewinnt, wie es scheint, diejenige Auffassung von Matth. 22, 32. Luk. 20, 37. 38. die stärkste Unterstützung, nach welcher der Sinn der Worte Jesu bei Lukas (der hier vollständiger ist) dieser seyn würde: «Gott wird sich aber nimmermehr Schutzgott der Sterblichen (*νεκρῶν*) nennen, sondern nur von solchen, die da immerdar leben (*ζώντων*).» Die neueste Philosophie hat nachzuweisen versucht, wie die Begriffe Gott und Unsterblichkeit korrelate Begriffe sind und sich in den verschiedenen Religionen gleichmäßig zu einer höheren Stufe erheben. Diese Betrachtungsweise kann von unserer St. den Ausgangspunkt nehmen.

V. 17—19. Der Vf. kommt nun zu jenem Glaubenserweise des Patriarchen, welchen, wie V. 9. bemerkt wurde, auch die alttestamentlichen Schriftsteller schon als den größesten preisen, wie im N. T. Jakobus Kap. 2, 21. ihn als sein größtes *ἔργον* darstellt. Das *καὶ* in V. 17. ist explikativ (Hartung I. 145.). Treffend wird hervorgehoben, welche Glaubensstärke in jener Handlung lag. Es handelte sich nicht bloß darum, ob der geliebte, eingeborne Sohn erhalten werden sollte, sondern zugleich, ob alle die herrlichen, der Nachkommenschaft gegebenen Verheißungen in Erfüllung gehen sollten, denn an ihn allein knüpften sie sich. Abraham hoffte aber auch hier, wie damals, als dieser Eingeborne ihm verheißen wurde, *παρ᾽ ἐλπίδα ἐπ᾽ ἐλπίδι* (Röm. 4, 18.); er wußte, daß im äußersten Falle auch eine Todtenerweckung möglich sei (Röm. 4, 17. 2 Kor. 1, 9.). Große Schwierigkeit hat den Auslegern die Erklärung von *ἐν παραβολῇ* gemacht. Seltsam, daß Böhme es für das Angemessenste hält, zur Erklärung desselben von der Untersuchung auszugehen, ob *ὅθεν* lokale oder kausale Bedeutung habe; natürlich frägt sich zuerst, da beide Bedeutungen bei *ὅθεν* gleich zulässig sind,

was der Sprache nach ἐν παραβολῇ heißen könne? Abgesehen von einigen willkürlichen Deutungen des Wortes, giebt es eine dreifache adverbiale Auffassung. Die meiste Autorität von Seiten des Alterthums und der Anzahl der Vertheidiger hat die Annahme, daß es hier wie 9, 9. «Gleichniß» resp. «Vorbild» bedeute, s. zu jener Stelle. So fast alle Uebersetzungen, die Peschito, Itala, Vulg., die koptische, äthiopische Uebersetzung, Luther, die englische Uebersetzung, und zwar soll nach Einigen der Typus sich auf die Auferstehung Christi beziehen, nach Andern auf die Auferstehung der Menschen überhaupt und wiederum nach Andern auf beides zugleich. Die erste Ansicht findet sich bei Theoph., Oekum., Erasmus, Wolf — nicht bei Chrys., der gewöhnlich und auch noch von Kuinöl mit angeführt wird. Chrys. nimmt ἐν παραβολῇ in dem Sinne von διὰ παραβολῆς und bezieht παραβολῇ auf den Widder. Die andere findet sich bei Camero, Michaelis, Böhme, Schulz. Die dritte bei Theodoret, v. Meyer. Eine zweite Klasse von Auslegern nimmt die Bedeutung quodammodo an: «er hat ihn gleichsam aus dem Grabe, von den Todten zurückerhalten.» So Calvin, Castellio, Scaliger, Jak. Cappellus, Grotius (welcher unrichtig der ersten Klasse beigezählt wird), Limborch, Kuinöl. Eine dritte Klasse erklärt nach dem klassischen Sprachgebrauche von παραβάλλεσθαι «sich der Gefahr preisgeben, etwas riskiren,» παράβολος «tollkühn, muthig,» παραβολή «die Wagniß,» und zwar übersetzt danach Hombergk, Lösner: praesentissimo discrimine, Raphel, Krebs: praeter spem, Camerarius: exponens se magno periculo (amittendi filii). Von diesen drei Erklärungen empfiehlt sich am wenigsten die zweite, da sich nicht wird nachweisen lassen, daß jemals ἐν παραβολῇ oder παραβολικῶς im Sinne von ὡς ἔπος εἰπεῖν gebraucht worden wäre. Die erste Fassung ist zwar nicht unzulässig, doch befremdet mehreres dabei. Die typische Beziehung des Isaak auf Christum zu erwähnen war hier kein Grund, besser würde man also den schwierigen Ausdruck auf die Auferstehung der Todten überhaupt und zwar auf folgende Weise beziehen: «er glaubte an den, der von

den Todten auferwecken kann, und zum Sohne dafür hat er ihn auch, als einen Typus jener Erweckung, von den Todten erhalten.» Sollte man dann nicht aber εἰς παραβολήν erwarten und vielleicht auch den Zusatz τῆς ἀναστάσεως? Doch läßt sich vielleicht ἐν παραβολῇ erklären wie ἐν τῷ αὐτῷ ὑποδείγματι K. 4, 11. Läßt sich sprachlich der Sinn rechtfertigen, den die dritte Klasse annimmt, so stehe ich nicht an, diese interpretatio mit Krebs für die unice vera zu halten. Nun trifft aber der Einwand Kuinöls, daß ἐν παραβολῇ nicht insperato heißen könne, nur die ungenaue Uebertragung des Wortes bei Raphel, Krebs, wogegen die Lösnersche und noch mehr die von Camerarius durchaus sprachrichtig ist. Besonders häufig bedient sich Polybius des adv. παραβόλως und des adj. παράβολος. So heißt es bei ihm 1, 25, 7. von Hannibal ἀνελπίστως καὶ παραβόλως αὐτὸς ἐν τῇ σκάφῃ διέφυγε, aus welcher Stelle zugleich hervorgeht, daß der Begriff mit ἀνελπίστως verwandt ist, welches die angeführten Erklärer veranlaßte, geradezu insperato zu übersetzen. Ferner heißt es bei Polybius 1, 20, 14. παραβόλως διεκόμισαν τοὺς ἄνδρας, 1, 44, 6. παραβόλως καὶ τεθαῤῥηκότως εἰςδραμὼν εἰς τὸν λιμένα, s. andere Stellen im index bei Schweighäuser. Wir können daher an unserer Stelle mit gutem Grunde übersetzen: «und aus den Todten hat er ihn auch in kühner Wagniß davon getragen.» Κομίζεσθαι (im N. T. gewöhnlich das Medium, auch 10, 36. 11, 39.) insbesondere von dem Davontragen der Beute oder eines Siegespreises. Sehr ähnlich ist der Ausdruck, dessen sich bei Erzählung derselben Begebenheit in den antiqu. 1, 3, 4. Josephus bedient. Nachdem er nämlich die Rettung des Isaak erwähnt hat, sagt er: οἱ δὲ παρ᾽ ἐλπίδας ἑαυτοὺς κεκομισμένοι, καὶ τοιούτων ἀγαθῶν ἐπαγγελίας, τετυχηκότες, ἠσπάζοντο ἀλλήλους.

V. 20—22. In diesen Versen wird das Weissagen auch als Glaubenswerk aufgeführt, ganz gemäß der in V. 3. aufgestellten Definition des Glaubens. Die erste Hälfte von V. 21. bezieht sich auf 1 Mos. 48, 14. ff.; die zweite

ist buchstäblich aus 1 Mos. 47, 31. entlehnt. Nach den Vokalen, welche wir im hebräischen Texte lesen, wie auch nach Onkelos, Jonathan, Symmachus, Aquila heißt es רֹאשׁ הַמִּטָּה, wofür die LXX., nach welcher unser Verf. anführt, מַטֶּה gelesen hat und eben so auch der an die LXX. sich anschließende Syrer. Aller Wahrscheinlichkeit nach haben die LXX. in ihrer Auffassung gefehlt und ihren Irrthum haben die lateinischen Uebersetzer noch verstärkt, indem sowohl die versio antiqua als die Vulg. übersetzt: et adoravit fastigium virgae eius, — nicht daß sie, wie einige meinen, das ἐπὶ übersehen und aus diesem Grunde sinnlos übersetzt hätten; das ejus zeigt, daß sie nicht die virga Jacobi, sondern Josephi meinten, sonst hätten sie suae gesetzt, und ἐπὶ c. acc. faßten sie als Bezeichnung der Richtung, nach welcher hin die Anbetung gegangen sei. Es muß aber diese Erklärung der Worte der LXX., nach welcher nicht τῆς ῥάβδου αὐτοῦ, sondern αὑτοῦ gelesen wurde, überhaupt verbreitet gewesen seyn, denn auch Chrys. und Theod. erklären so, wie die Vulg. übersetzt — Jakob habe in seinem Sohne die zukünftige Herrschaft vorausgeschaut, und habe seinen Glauben daran thatsächlich durch den Akt der Adoration bewiesen. In der That kann man aber auch zweifelhaft seyn, ob nicht unser Vf. selbst die Stelle der LXX. so auffaßte, denn wozu hätte er, auf das 47ste Kapitel der Genesis zurückgehend, diese Worte hinzugefügt, wenn er nicht in denselben etwas Bedeutungsvolles sah? Zwar kann man auch sagen, er habe richtig προςκυνεῖν auf die Anbetung Gottes bezogen und die Worte nur darum angeführt, um die Gottesfurcht des sterbenden Patriarchen zu bezeichnen, indeß werden sie bei der ersterwähnten Auffassung bedeutungsvoller, auch konnte der mit ἐπὶ verbundene acc. eher auf jene Auffassung der Vulg. führen. Sie ist daher auch von solchen Interpreten beibehalten worden, die sich sonst nicht sklavisch an die Vorgänger binden, wie die Herrn vom Port-royal, welche übersetzen: il s'inclina profondément devant le baston de commandement, que portoit son fils. Bei dieser Bewandniß der Umstände haben wenigstens die protestantischen Kontroversisten diese Stelle der Vulg. sehr mit Unrecht als

den handgreiflichsten ihrer Irrthümer bezeichnet *) — Zu V. 22. vgl. 1 Mos. 50, 24. ff.

V. 23—32. Beispiele des Glaubens von dem Auszuge aus Aegypten bis zum Besitze Kanaans.

V. 23. Vgl. die herrlichen Prädikate des Moses Sir. 45, 1. ff. (seine πίστις V. 4.) Weish. 10, 16. Ehe von Moses eigenem Glauben gesprochen wird, wird der seiner Eltern in Erwähnung gebracht.

V. 24—26. Hätte Moses es vorgezogen, als ägyptischer Prinz erzogen zu werden, so hätte er auch von dem Glauben seiner Väter lassen müssen, daher wird man *ἁμαρτία* auch hier, wie 10, 26. und 3, 17. wenigstens vorzüglich auf den Abfall zu beziehen haben. *Ὀνειδισμὸς τοῦ Χριστοῦ* ist sehr verschieden genommen worden. Der Hauptunterschied der verschiedenen Erklärungen besteht darin, daß die Einen *Χριστός* mit *λαὸς τοῦ θεοῦ* identisch nehmen, die Andern es von dem individuellen Christus verstehen. Die Ersteren berufen sich darauf, daß doch eben von dem *ὀνειδισμός* des *λαὸς τοῦ θεοῦ* geredet worden und darum die Rückbeziehung darauf am natürlichsten sei; allein, von andern Gründen abgesehen, kann man sich doch nur, wenn bestimmte Beweisstellen vorgebracht werden, zu der Annahme bewegen lassen, daß, wie die von Christo real erfüllte Gemeinde *Χριστός* heißt (Gal. 3, 16. 1 Kor. 12, 12.), so auch jene vorbildliche, jüdische Gemeinde denselben Namen führe. Dagegen bietet die andere Annahme, daß von Leiden, die nach Christi Vorbilde erduldet werden, die Rede sei, keine Schwierigkeit dar. Man braucht deßhalb gar nicht anzunehmen, als ob unser Vf. dem Moses einen prophetischen Hinblick auf das zukünftige Leiden Christi zuschreibe, vielmehr beruht ja dieses ganze 11. Kapitel, wie auch der Anfang des zwölften, darauf, daß in den Glaubenshelden des Alten Bundes etwas dem Glauben und dem Sinne Christi Verwandtes gewesen sei, vergl. auch die Parallelisirung der Propheten mit den Aposteln Christi Matth. 5, 12. So kann denn der Vf. von seinem Stand-

*) Interessant ist die Behandlung der St. bei Thomas Aquin, s. Simon hist. des comment. p. 476.

punkte aus sagen, Moses habe, indem er um Gottes willen die *αἰσχύνη* über sich ergehen liess (K. 12, 2.), die Schmach Christi getragen, wie er dasselbige von allen Christen fordert K. 13, 13. Diese einfache Auffassung schon bei Chrys. und Theod.

V. 27. *Καρτερεῖν* intrans. «standhaft seyn.» Derselbe Gegensatz von *ἀόρατος* und *ὁρᾶν* wie Röm. 1, 20. Luther übersetzt nicht sprachlich genau: «er hielt sich an den, den er nicht sah, als sähe er ihn,» und hat sich vielleicht durch eine falsche Interpunktion der Vulg. irre führen lassen: invisibilem enim (,) tamquam videns (,) sustinuit. Treffend und bedeutungsvoll weist der Ausdruck auf V. 1. zurück und dürfte besonders geeignet seyn, im populären Unterricht der Entwickelung des Begriffs Glauben zum Grunde gelegt zu werden, vornehmlich nach der lutherischen Uebersetzung. Calvin: apostolus autem intelligit non secus obduruisse Mosen, quam si in coelum raptus Deum solum haberet ante oculos, negotium vero cum hominibus non haberet, non subjiceretur hujus vitae periculis, nullum cum Pharaone haberet certamen. Atqui certum est eum tot difficultatibus fuisse obrutum, ut posset animo interdum concipere Deum procul abesse, aut certe superiorem tandem fore regis contumaciam tot praesidiis instructam ad resistendum.

V. 28. Nach der Annahme Aelterer, welche zuletzt noch Deyling Obss. sacrae V. p. 18. vertheidigte, bezieht sich *πίστις* auf die Anerkennung des vorbildlichen Charakters des Pascha, zu dieser Annahme ist jedoch kein Grund. Auch das war ein Glaubensbeweis, wenn Moses an die Würksamkeit des Paschabluts zur Errettung der jüdischen Erstgeburt glaubte.

V. 29—31. *Ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας* «sieben Tage hindurch,» s. über *ἐπὶ* c. acc. bei Zeitbestimmungen Matthiä II. 1169. — *Ἀπειθεῖν* s. 4, 11. und 3, 18., die *ἀπειθήσαντες* waren die Kananiter, welche nicht glaubten, daß der Gott der Israeliten der wahre sei und daß er ihnen das Land zum Eigenthum gegeben habe. Rahab aber erkannte den Gott der Hebräer an und trat nachher wohl gänzlich zum Glauben an den wahren Gott über Jos. 6, 25.

V. 32—38. Beispiele des Glaubens aus der Zeit des Besitzes Kanaans bis auf die der Makkabäer.

V. 32. Die Menge der sich darbietenden Beispiele nöthigt den Vf. abzubrechen und von denen der Folgezeit nur summarisch zu reden. Aehnliche Formeln: *καὶ τὸ λοιπὸν ἐῶ, καὶ τί δεῖ λέγειν τὰ πολλά* bei Rhetoren, Bernhardy Syntax S. 448., ebenso: *ἐπιλείψει με χρόνος* (oder *ἡμέρα*) *λέγοντα*, s. Wetstein zu d. St.

V. 33. 34. Bengel, der überhaupt so gern die Schriftworte nach Zahl und Gewicht auffaßt, will auch hier strenge Zurückbeziehung auf das Vorhergehende darthun, *κατηγωνίσαντο βασιλείας* soll sich auf David, *εἰργάσαντο δικαιοσύνην* auf Samuel, *ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν* vorzüglich auf die Propheten beziehen; ebenso *ἔφραξαν στόματα λεόντων* und *ἔσβεσαν δύναμιν πυρός*, welche Worte deutlich auf Dan. 6, 22. 3, 27. zurückweisen (vielleicht auch ein Hinblick auf Richt. 14, 6.). Die folgenden vier Prädikate sollen sich retrogrado ordine auf Jephta, Simson, Barak und Gideon zurückbeziehen. Das Künstliche und zum Theil Unpassende dieser Annahme fällt in die Augen. — *Ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην* kann wohl nicht in dem allgemeinen Sinne von *ποιεῖν* oder *ἐργάζεσθαι δικαιοσύνην* genommen werden, so daß es = tugendhaft wandeln wäre, vielmehr heißt es wohl hier: Recht schaffen den Unterdrückten, welches dann auch auf die Richter Anwendung hat. — *Ἔφυγον στόματα μ.* vielleicht besonders mit Reminiscenz an 1 Kg. 19, 1. 10. — Versteht man unter *ἀσθένεια* Schwachheit und nicht Krankheit, so kann man an die Geschichte Simsons denken Richt. 16, 19. 30.; versteht man Krankheit darunter, so wird man an die namhafte Erzählung von Hiskias erinnert 2 Kg. 20. — *Κλίνειν παρεμβολήν* wie im Latein. aciem inclinare i. e. *εἰς φυγὴν τρέπειν.*

V. 35. Die ersten Worte beziehen sich auf 1 Kg. 17, 17. und 2 Kg. 4, 32. Ueber *τυμπανίζεσθαι* sind die neueren Lexika von Bretschneider und Wahl nicht befriedigend; sie geben nur die Bedeutung von tympano cruciari und dazu die Erklärung: *τύμπανον* machina lignea incurva, cui adstringebantur fustibus vel baculis caedendi

(Braun giebt eine Abbildung, die aber nicht richtig ist); dieß ist die Bedeutung, welche auch die Vulg. ausdrückt: distenti sunt, die koptische Uebersetz., und Luther vor der Ausg. von 1530: «sie sind ausgespannt.» Dagegen erwähnen alle Glossarien, das Etymologicum magnum, Gudianum, Alberti, Photii u. A. eine zweite Bedeutung: *ξυλοκοπεῖν*, fustibus caedere, nach welcher Luther seit 1530 übersetzt hat. Haben die zwei neueren Lexikographen diese Bedeutung für unrichtig gehalten und deshalb nicht erwähnt? Sie ist aber wohl begründet, wie sie denn auch Passow aufgenommen hat. Sie stützt sich vorzüglich auf Aristoph. Plutus v. 476., wo zwar die Interpreten schwanken, die besten aber wegen des beigefügten *κύφωνες τύμπανα* in der Bedeutung Stecken nehmen. Der Scholiast zu d. St. giebt beide Bedeutungen an, Suidas hat aus ihm ausschließlich die letzte «Stecken» aufgenommen. Auch abgesehen von jener Stelle des Aristoph. und von den Zeugnissen der Spätern ist sie aus der Form des Wortes erweislich. *Τύμπανον* ist von *τύπτω* abgeleitet; diese Substantivform bezeichnet eben so wie die auf *ηριον* ein Instrument, das Etymol. Gudianum p. 537. hat auch die Form *τυμπάνιστρον*, vgl. *τήγανον* von *τήκω* «der Tiegel, das Werkzeug zum Schmelzen.» So konnte denn *τύμπανον* sowohl das Werkzeug heißen, worauf als womit geschlagen wird, sowohl die Pauke als der Schlegel, und danach das verb. «auf die Pauke spannen» oder «zur Pauke machen» oder auch «mit dem Schlegel schlagen.» Es ist aber ferner auch drittens *τυμπανίζειν* und *ἀποτυμπανίζειν* ganz im Allgemeinen im Sinne von *βασανίζειν, δειροτομεῖν, ἀποκεφαλίζειν* *) gebraucht worden, wie hier die Peschito hat: «sie starben in Qualen» **), die Itala: necati sunt. Welche von diesen drei

---

*) Diese Bedeutung nimmt ausschließlich Chrys. an, wohl aus Vorliebe zu der Meinung, daß auch auf das Martyrthum des Johannes des Täufers und des Jakobus angespielt sei.

**) Der Syrer hat: ܒܫܢܩܐ ܡܝܬܘ. Vielleicht hat er nur aus Mangel an einem syrischen Worte für *τύμπανον* den Begriff umschrieben. Auch 2 Makk. 6, 19. 28., wo das Instrument selbst, *τύμπανον*,

Bedeutungen ist nun an unserer Stelle anzunehmen? Der Vf. hat doch wohl jedenfalls 2 Makk. 6. vor Augen, wo V. 19. und 28. das τύμπανον ausdrücklich erwähnt wird. Giebt man dieses zu, so könnte man freilich auch hier, wie Manche es thun, die Bedeutung Stecken annehmen, aber doch unpassenderweise; viel natürlicher denkt man an jenes Werkzeug, worauf die zu Schlagenden ausgespannt wurden *). — Κρείττονος nicht etwa von der ἀνάστασις τῆς ζωῆς (s. zu 6, 2.) zu verstehen — denn der Artikel fehlt — sondern den Gegensatz zu jener ἀνάστασις, die vorher erwähnt ist, bildend. Kuinöl legt besonderes Gewicht darauf, daß von den sieben Söhnen der jüdischen Mutter, welche nach dem Beispiele des Eleazar als Märtyrer starben 2 Makk. 7. ausdrücklich erzählt wird, daß sie zum Lohn für ihr Martyrthum die ἀνάστασις erwarteten 2 Makk. 7, 9. 14. und meint daher, daß der Vf. vorzüglich an diese Jünglinge gedacht habe. Allerdings kann es seyn, daß der Vf. auf den Eleazar überträgt, was von ihnen erzählt wird, zumal da es heißt, daß sein Beispiel ihnen zum Vorbilde diente.

V. 36—38. Wiewohl gewöhnlich ἐμπαιγμοί auf Verspottungen früherer Propheten bezogen wird, so hat es doch mehr für sich, gerade an das Vorhergehende anknüpfend, eine Reminiscenz an die Erzählung von den sieben Jünglingen anzunehmen 2 Makk. 7., zumal da die angeführten Beispiele aus der alten Zeit hier nicht mehr so angemessen sind. Gerade nachdem die Geschichte von Eleazar erzählt worden, heißt es 2 Makk. 7, 1.: συνέβη δὲ καὶ ἑπτὰ ἀδελφοὺς μετὰ τῆς μητρὸς συλληφθέντας ἀναγκάζεσθαι ὑπὸ τοῦ βασιλέως ἀπὸ τῶν ἀθεμίτων ὑείων κρεῶν ἐφάπτεσθαι, μάστιξι καὶ νευραῖς αἰκιζομένους, und V. 7. wird auch die Qual

---

erwähnt ist, hat der syrische Uebersetzer beide Male ܫܘܢܩܐ ܘܡܫܢܩܢܘܬܐ „Qual und Marter." Indeß wäre es doch auch möglich, daß er das Wort in der generellen Bedeutung genommen hätte.

*) Unter den Aelteren sind gründliche Untersuchungen über τυμπανίζειν angestellt worden von Gataker opera crit. p. 908. Suicer s. h. v., vergl. auch die Erklärer zu Aristoph. Plutus v. 476. Küster, Spanheim, Hemsterhusius.

und der Tod, dem sie unterworfen werden, ὁ ἐμπαιγμός genannt. Vgl. V. 10. ἐμπαίζεσθαι. — Die berühmteste Gefangenschaft unter denen, welche die Propheten erlitten, ist die des Jeremias. — Ἐλιθάσθησαν hat man entweder auf die bei Tertullian, Syncellus, Elmakin — auch bei dem auct. op. imp. in Matth. hom. 41. — vorkommende Tradition von der Steinigung des Jeremias zu beziehen (Fabricius cod. pseudepigr. V. T. I. 1111.) oder auf den, auch in den Evangelien erwähnten, Tod des Zacharias, des Sohnes Jojada 2 Chron. 24, 21. 22. Matth. 23, 35. Ἐπρίσθησαν bezieht man auf die weitverbreitete Tradition von dem Tode des Jesaias unter dem König Manasse (Gesenius Komm. über den Jes. I. S. 11.), wiewohl die Strafe bei den Alten überhaupt vorkommt, und der Vf. daher auch andere Fälle im Auge gehabt haben kann. — Ἐπειράσθησαν giebt an dieser Stelle Anstoß, nicht allein darum, daß es etwas zu Geringes aussagt, sondern auch weil es einen allgemeinen Begriff ausspricht, während vorher und nachher specielle Todesarten erwähnt sind. Die äußern Zeugnisse dagegen sind jedoch schwach; außer drei Minuskelcodd. ist der einzige gewichtige Zeuge dagegen der Syrer, der Arabs. Erp. kommt nicht in Betracht, da er nach dem Syrer übersetzt. Dennoch verstärkt sich der Verdacht gegen die Aechtheit dieses Wortes, wenn man die Aehnlichkeit mit ἐπρίσθησαν erwägt, aus dem es entweder als Glossem, oder durch Schreibfehler entstanden seyn könnte, und hiefür ließe sich auch geltend machen, daß cod. 17. ἐπειράσθησαν vor ἐπρίσθησαν setzt und zwei Autoritäten das erstere auslassen *). Ist ἐπειράσθησαν unächt, so kann es, wie gesagt, dadurch entstanden seyn, daß einige Abschreiber sich bei ἐπρίσθησαν

*) Böhme bemerkt, daß Griesbach zu den Zeugnissen gegen ἐπειράσθησαν aus den patres noch hätte die von Michaelis angeführte Stelle aus den Stromata des Klemens anführen sollen, I. IV. c. 16. S. 609. ed. Potter. Allein diese Angabe beruht auf einem Irrthum, denn Klemens läßt ἐπρίσθησαν aus und hat ἐπειράσθησαν. So hat auch cod. D. von der ersten Hand ἐπειράσθησαν statt ἐπρίσθησαν. Eben so unrichtig wird von Braun angegeben, daß Chrysost. das Wort nicht lese.

verschrieben und andere dann ἐπειράσθησαν neben ἐπρίσθησαν aufnahmen; oder es könnte als Randglosse eine Konjektur solcher seyn, die ἐπρίσθησαν nicht verstanden *), oder aber es ist auch der dritte Fall möglich, daß hier, und zwar mit einem seltenen Worte, noch eine specielle Todesart erwähnt wurde und die Abschreiber dieses seltene Wort verdorben haben, daher denn mannigfache Konjekturen; Beza räth auf ἐπυρώθησαν, Tanaq. Faber und Geßner auf ἐπηρήθησαν, Piscator auf ἐπυράσθησαν. Unläugbar ist hier ein Fall, wo die critica emendatrix an der Stelle zu seyn scheint, jedoch wird man immer noch die Möglichkeit einer Rechtfertigung der rec. zugestehen müssen. Wir haben einen ähnlichen Fall Röm. 1, 29., wo einige cod. πορνείᾳ und πονηρίᾳ haben, die einen das erstere, die anderen das letztere Wort voranstellen, wichtige Autoritäten das erstere, nicht unwichtige das letztere auslassen, und wo man doch wird Bedenken tragen müssen, πορνείᾳ für entschieden unächt zu erklären. Ist ἐπειράσθησαν hier ächt, so würde man am besten an einen solchen πειρασμός denken, wie ihn 2 Makk. 7, 24. Antiochus bei dem Jünglinge macht: «die Verlockung zum Abfall unter Androhung noch größerer Qualen.» Jak. Cappellus macht für die Beibehaltung auch noch die alsdann entstehende Paronomasie geltend. — Die letzten Worte des 37. Verses geben nun noch ein Bild von der ganzen entbehrungsvollen Lebensweise jener Männer. Schaaf- und Ziegenpelze, die Kleidung der Leute aus geringerem Stande **), ganz beson-

*) Man könnte für diese Ansicht die äthiopische Uebersetzung anführen, welche weder ἐπρίσθησαν noch ἐπειράσθησαν übersetzt; man könnte nämlich sagen, daß der unwissende Uebersetzer ἐπρίσθησαν nicht verstand und in seinem cod. ἐπειράσθησαν auch nicht vorfand; doch sind kritische Beweisführungen aus der äthiopischen Uebersetzung der neutestamentlichen Briefe und insbesondere unseres Briefes fast gänzlich unzulässig, da der Uebersetzer unseres Briefes überall im Dunkeln tappt und sich der Willkühr schuldig macht, denn so hat er auch V. 33. ἐπέτυχον ἐπαγγελιῶν ausgelassen, welches er doch gewiß verstand.

**) Man sollte meinen, daß das heiße Klima des Orients nicht das Land der Pelze wäre, dennoch sind sie bei weitem mehr dort im Gebrauch, als bei uns. Schon Chardin bemerkte, daß die Figuren auf

ders aber der Propheten. Als unterscheidende Prophetenkleidung Zach. 13, 4. Μηλωτή kann, da μῆλον wie ζῶον von allem Kleinvieh gebraucht wird, auch vom Ziegenpelze gebraucht werden und dieß hat schon den großen Hemsterhusius in einer Anmerkung zum Pollux II. 1366. auf die, übrigens von ihm nicht weiter begründete, Meinung gebracht, daß ἐν αἰγείοις δέρμασιν ein Glossem sei. Natürlich hat Wassenbergh nach seiner unkritischen Regel über die Glosseme, daß alles im N. T. Glossem sei, quod abesse possit sensu integro, auch hier beigestimmt. Der große Kritiker hat indessen hier nicht jene geometrica elegantia, quae vel tenuissima discrimina accurate definiat, welche ihm Rhunken nachrühmt, bewährt, denn warum soll nicht μηλωτή hier in seiner gewöhnlichen Bedeutung von Schaffellen gebraucht seyn und der Vf. diesen Begriff durch die αἰγεῖα δέρματα noch vervollständigt haben *)? Allerdings könnte hier das Asyndeton eher einen kritischen Verdacht begründen, wiewohl Wassenbergh darauf kein Gewicht legt und an Stellen, wo καί steht, eben so unbedenklich Glosseme annimmt; doch läßt sich auch dieses Asyndeton genügend rechtfertigen. Durch

---

den persepolitanischen Ruinen lange Schafpelze mit auswendig gekehrter Wolle tragen. Auch jetzt werden sie im Orient selbst im Sommer getragen, wie Harmar gezeigt hat. Es ist dabei die Gefahr zu beachten, welche in heißen Gegenden die Erkältung bringt, und daß doch auch bei der gebirgigen Lage Palästina's an manchen Orten die Kälte von der Mitte Decembers an schneidend wird und selbst an einem Aprilmorgen noch Feuer zum Erwärmen gebraucht werden, wie Joh. 18, 18. zeigt. Vielleicht wurden auch, wie dies d'Arvieux von arabischen Bauern erzählt, die Pelze je nach der Witterung mit auswendig oder inwendig gekehrten Haaren getragen, dann würde sich noch besser erklären, daß Elias 2 Kg. 1, 8. der haarige Mann genannt wird.

*) Es läßt sich wohl aus Folgendem wahrscheinlich machen, daß die Prophetenkleidung mehr aus Ziegenfellen als aus Schaffellen bestand: 1) weil sie die rauhere war, 2) weil sich dann der Ausdruck שֵׂעָר in den angeführten Stellen besser erklärt, vgl. 1 Mos. 27, 16., 3) weil die Schafe in Palästina in der Regel weiß, die Ziegen dagegen schwarz sind und wohl diese Farbe auch besser zum Prophetenkostüm paßt. Der schwarzen Ziegenhaarpelze der Beduinen erwähnt auch noch neuerlich Lamartine. Der Dichter sah fünf Adler mit ihren schwarzen Schwingfedern in der Ferne für in schwarze Ziegenfelle gekleidete Araber an.

die *δέρματα αἴγεια* als die rauheren wird der Begriff der *μηλωταί* verstärkt und so tritt also hier die anerkannte Regel ein, daß das Asyndeton nicht bloß bei koordinirten Begriffen steht, sondern auch bei Steigerungen, vgl. hierüber die lehrreiche Abhandlung im 14. Exkurse der Anmerkungen zur Ilias von Nägelsbach und Dissen Excursus sec. II. de asyndetis apud Pindarum p. 278. und auch die drei folgenden Participien, welche *ἀσυνδετῶς* mit einander verbunden sind. — V. 38. Die Welt hält sie für *περικαθάρματα* 1 Kor. 4, 13., so stößt sie von selbst das Salz aus, welches sie hättte würzen, das Licht, welches sie hätte erleuchten können, und es erfüllt sich an ihr das Gericht Offenb. 2, 5. — Berghöhen Matth. 24, 16., Wüsten 1 Sam. 22. 2 Sam. 24. 1 Kön. 17. u. 19. 1 Kön. 18., Höhlen Richt. 6, 2. 1 Sam. 13, 6. Jes. 2, 19. sind im Orient die gewöhnlichen Zufluchtsorte in Zeiten der Trübsal.

V. 39. 40. Trotz der großen Glaubenstreue dieser Helden hat Gott doch uns die *τελείωσις* leichter gemacht.

V. 39. 40. *Οὐκ ἐκομίσαντο τὴν ἐπαγγελίαν* wie V. 13. *μὴ λαβόντες τὰς ἐπαγγελίας*. Da die Christen als solche gegenübergestellt werden, welche die *ἐπαγγελία* empfangen haben, so muß die *ἐπαγγελία* sich auf die Erscheinung des Messias beziehen, und das bessere Loos, welches Gott den Christen bestimmt hat, ist dies, daß sie an der Erscheinung des Messias Antheil haben Luk. 10, 23. 24. 1 Petr. 1, 20. *Προβλέπεσθαι* mit Rücksicht darauf, daß die Zeit der Erscheinung des Erlösers von Anfang an im göttlichen Rathschlusse bestimmt gewesen Gal. 4, 4. Der Terminus *τελειοῦσθαι* umfaßt, wie Beil. II. es zeigt (vergl. auch zu 5, 9. 10.), die Aufhebung der Schuld durch Sündenvergebung, die innere Vollendung und das äußere Hervortreten als äußere Verherrlichung; an einzelnen Stellen tritt aber mehr die eine oder andere Seite des ganzen Begriffs hervor. Bezeichnet nun hier der Ausdruck den ganzen Umfang des Begriffs oder nur eine Seite desselben? Ferner: denkt sich der Vf. die *τελείωσις* der *πρεσβύτεροι* als schon geschehen und uns als hinzukommend zu ihnen, oder will er sagen, daß ungeachtet ihrer Glaubenstreue sie dennoch die *τε-*

λείωσις nicht erhalten konnten ohne uns d. h. ohne zu dem unter uns und in uns gestifteten Reiche Christi hinzuzutreten? Im letzteren Falle würde sich aus der Stelle mit Bestimmtheit das Dogma ergeben, daß für jene alttestamentlichen Väter überhaupt keine oder wenigstens keine vollkommene Seligkeit möglich war, so lange Christus noch nicht gekommen. Dies ist auch in der That, unter verschiedenen Modifikationen, von der morgenländischen und von der abendländischen katholischen Kirche, von Socinianern und Arminianern als das dogmatische Resultat unserer Stelle angesehen worden. Bündig und deutlich drückt Theod. den Sinn so aus: *οἱ μὲν οὖν τούτων ἀγῶνες τοσοῦτοι καὶ τηλικοῦτοι, ἀλλ' ὅμως οὐδέπω τῶν στεφάνων ἀπήλαυσαν· ἀναμένει γὰρ ὁ τῶν ὅλων θεὸς τοὺς τῶν ἄλλων ἀγῶνας, ἵνα τοῦ σταδίου λυθέντος κοινῇ πάντας τῶν ἀναῤῥήσεων ἀξιώσῃ τοὺς νικηφόρους.* Man sieht, daß Theodoret den Ausdruck hier als einen term. agonisticus gefaßt, wie auch Petrus Faber und Lydius (c. 35.) in ihren Werken de agonistica sacra. Wie Theod. erklärt auch Chrys., der gegen Ende des 11ten Kapitels überhaupt sehr begeistert wird; er sagt unter andern hier: *καὶ ἐκεῖνοι μὲν χρόνους ἔχουσι τοσούτους νικήσαντες, καὶ οὐδέπω ἀπέλαβον· ὑμεῖς δὲ ἐν τῷ ἀγῶνι ἔτι ὄντες, ἀσχάλλετε; ἐννοήσατε καὶ ὑμεῖς τί ἐστι, καὶ ὅσον ἐστὶ τὸν Ἀβραὰμ καθῆσθαι καὶ τὸν ἀπόστολον Παῦλον περιμένοντας, πότε σὺ τελειωθῇς, ἵνα δυνηθῶσι τότε λαβεῖν τὸν μισθόν.* Ebenso Origenes hom. VII. in Jos. T. II. ed. R. p. 438. *) Uebereinstimmend hiermit auch die Socinianer und Arminianer. Die Abendländische katholische Kirche, deren dogmatische Bestimmungen zuweilen auf einer so sehr äußerlichen Verstandesoperation beruhen, gerade im Gegensatze zu der spekulativen Tiefe so mancher ihrer Theologen, welche darüber kommentirten, hat auch

*) In diesem Sinne hat auch die glossa ord. erklärt, indem sie naiv hinzusetzt: ut in communi gaudio omnium majus fieret gaudium singulorum. — Einen dem Kontext ganz zuwider laufenden Sinn bringt Klemens Alex. hinein, indem er zu *οὐκ ἐκομίσαντο* hinzufügt: *ἀπολείπεται νοεῖν τὸ κατὰ παρασιώπησιν εἰρημένον μόνοι.* Strom. IV. p. 609. ed. Pott.

hier die sehr äußerlichen Trennungen gemacht, daß die Väter vor Christo zwar beatissimi gewesen, aber doch nur in limbo patrum degentes, und daß Christus damals ihnen nicht die beatitudo vermehrt, aber sie in den Himmel eingeführt habe, wo sie nun noch die gloria bei der Auferstehung erwarten. Mit unserer Stelle wird diese Ansicht, streng gefaßt, sich nicht vereinigen lassen, denn wäre jene Ortsveränderung nicht von wesentlichem Einflusse, sondern nur ein rein äußerliches Ereigniß, wie hätte es als τελείωσις bezeichnet werden können? Die Exegeten jener Kirche schlagen daher auch verschiedene Wege ein. Calmet schließt sich an Chrys. an, Justinian findet die τελείωσις in der Auferstehung von den Todten, wodurch zu der Beseligung, welche die Patriarchen schon dem Geiste nach genießen, noch die des Leibes hinzukommt. Thomas Aquin in der Summa III. qu. 78. a. 3. erklärt ἐπαγγελία in unserer Stelle durch plena animae et corporis beatitudo. Die Beziehung auf die Auferstehung des Leibes wird jedoch wieder von Corn. a Lapide verworfen, weil ja nach Matth. 27, 53. viel Heilige vor uns auferstanden seien. Dieser Jesuit, der sonst so wenig aus dem Zusammenhange zu erklären weiß, sieht sich hier, gerade durch den Zusammenhang, mit den Lehren seiner Kirche in Widerspruch gesetzt, ohne jedoch dieses zu gestehen. Τελείωσις, meint er, umfasse die beatitudo in genere, diese sei den Alten erst durch das N. T. zu Theil geworden, denn wie Kap. 9. zeige, so habe erst Christi Blut den Himmel aufgeschlossen. Allein die Kirche verwirft ja die Annahme, daß die Väter licet in ima terrarum parte versantes nicht schon gleich beatissimi gewesen seien, s. Calmet.

Es war der protestantischen Kirche aufbehalten, in diesem Stücke — mit wie viel Recht, soll hier nicht untersucht werden — der Ueberlieferung der gesammten Kirche des Abend- und Morgenlandes gegenüberzutreten und nach dem Tode nur die zwei Straßen übrig zu lassen: Himmel und Hölle. Nachdem Gerhard in den locis die zahlreichen Aussprüche der Väter von der ersten Zeit an, aufgezählt, welche unter verschiedenen Modificationen einen Mittelzustand gelehrt haben, schließt er daraus nur dies: verissimam esse regu-

lam istam, quod patrum dicta non sint canonicae Scripturarum sacrarum auctoritati exaequanda*) So konnte denn die protestantische Exegese schon vermöge dieses dogmatischen Grundsatzes der angegebenen Ansicht der griechischen und lateinischen Kirche nicht beitreten. Bei Bestimmung des Sinnes treten aber unzählige Modifikationen hervor. Wir übergehen die Ansichten, die sofort den Eindruck des Zwanges machen, wie die von Grotius, Hammond, Morus, und erwähnen nur einige andere. Nach Camero soll die τελείωσις besonders in der bessern Erkenntniß bestanden haben, deren die Väter nur zugleich mit uns beim Eintritte Christi theilhaftig wurden. Nach Jak. Cappellus ist der Sinn: «so daß sie nicht eher als wir das Vollkommene d. i. die Realität Christi auf Erden gesehen haben;» Gerhard im Kommentar versteht unter der τελείωσις die generalis consummatio in fine seculi vermittelst der Auferstehung des Körpers, in den locis dagegen erklärt er, wie auch Piscator und Limborch: «damit nicht, wenn sie Christum schon zu ihrer Zeit empfangen hätten, schon damals das Weltende eingetreten wäre, womit wir, wie von der Existenz überhaupt, so auch vom Reich Christi wären ausgeschlossen worden;» Beza: «uns ist die Realität Christi gegeben worden, so daß sie nicht ohne das, was in unsern Zeiten geschieht, selig werden können;» Braun: «da erst zu unsern Zeiten der Messias erschienen, sind sie nicht ohne uns geweiht d. i. gesühnt worden,» u. s. w. — Nach allen diesen bisher durchgegangenen Erklärungen ginge die Absicht des Apostels direkt dahin, durch den Finalsatz mit ἵνα von den Alten etwas auszusagen, und zwar etwas Herabsetzendes, um dadurch ebenso, wie durch das κρεῖττόν τι κτλ. zu zeigen, daß Gott uns noch mehr Gnade wie ihnen erwiesen habe; demgemäß nehmen alle diese Ausleger entweder ausdrücklich, wie Camero, Cappellus, oder stillschweigend ἵνα im Sinne von «so daß.» Nehmen wir dagegen ἵνα in seiner strengen Bedeutung als Bezeichnung der Absicht, so

*) Als das stärkste Schriftzeugniß erscheint ihm aber, seinem Kommentar nach, was 1 Petr. 1, 5. von dem Lohne der πίστις gesagt wird.

wird sich auch die Ueberzeugung aufdrängen, daß der Verf. vielmehr zunächst von uns etwas aussagen wolle, und zwar direkt etwas uns Christen Auszeichnendes. Der Sinn gestaltet sich dann nämlich so: «Erst zu unserer Zeit hat Gott den Erlöser erscheinen lassen, damit wir auch noch zur τελείωσις gelangen,» und zwar wird man alsdann entweder diesen Satz so auffassen können, wie Gerhard, Piscator, Limborch *) (s. oben), oder — was wir vorziehen — man wird annehmen, daß der Apostel per μείωσιν gesprochen habe, und daß er sagen will: «Mit uns, die wir die Erscheinung Christi erlebten, hat Gott es noch besser gemeint, denn wir haben in ihm den τελειωτὴς πίστεως (12, 2.) bekommen, so daß wir vorzugsweise an der τελείωσις der Väter Theil erhalten.» Nach unserer Erklärung, wie nach den meisten der vorher angegebenen, bezeichnet τελείωσις demnach die Verklärung; nur Einige, wie Braun, Carpzov, a Lapide, haben besonders die Bedeutung expiare hervorgehoben, welche indeß hier nicht passend ist.

Nach unserer Auffassung wäre dann also die Ansicht des Vfs., daß jene Alten würklich noch vor Christus die τελείωσις empfangen hätten; hiefür spricht auch noch der Ausdruck τετελειωμένοι δίκαιοι 12, 23. Nun treten uns aber aus dem Zusammenhange unseres Briefes Schwierigkeiten entgegen, welche, wie wir vorher erwähnt, schon a Lapide bemerklich gemacht, aber nicht gelöst hat. Der vorhergehende Theil des Briefes ging ja nämlich überall darauf hin, darzuthun, daß erst Christus den Zugang zum Allerheiligsten geöffnet, daß er erst eine feste Hoffnung gegeben, daß durch ihn allein die τελείωσις möglich wäre. Wir irren uns wohl aber nicht, wenn wir sagen, daß unser Vf. auf dieses Bedenken gerade dasselbe geantwortet haben würde, was die Dogmatik der katholischen und protestantischen Kirche antwortet: «daß nämlich die Väter durch den Glauben an die messianischen Vorbilder und Weissagungen das Wesen des Glaubens an die Erlösung besessen haben und dadurch die Berechti-

*) Auch Menken, was uns wundert, hat so erklärt. Er spricht sonst schön über diese Stelle.

gung erhielten, nach dem Tode in denselben Zustand einzutreten, wie die neutestamentlichen Gläubigen.» Aus dieser Stelle, wie besonders auch 12, 23. aus dem δίκαιοι τετελειωμένοι ist man zu dem Schlusse berechtigt, daß auch unser Verf. in diesem Stücke mit Paulus einstimmig, wenngleich der Schlußstein zur τελείωσις des Reiches Christi und der einzelnen Mitglieder desselben erst am Ende der Zeit eintreten kann, doch schon gleich nach dem Tode einen Zustand der Seligkeit für die im Glauben bestandenen annahm. Ließe sich überhaupt beatitudo und gloria so äußerlich fassen und scheiden, so möchte man hier die Distinktion anwenden, daß die beatitudo für die Gläubigen gleich nach dem Tode eintrete, die gloria aber nicht.

---

# Zwölftes Kapitel.

Ahmet nach den Glaubenszeugen, die ihr vor euch habt, und bedenket, daß, wie viel herrlicher und gnadenreicher der neue Bund als der alte ist, so viel auch die Strafe der Gleichgültigkeit dagegen größer seyn wird.

---

V. 1—3. Ahmet den Glaubenszeugen nach, die ihr vor euch habt.

V. 1. Wie es Paulus so häufig thut, so bedient sich auch unser Vf. hier des von den Kampfspielen hergenommenen Bildes in seiner ganzen Ausdehnung. Auch für palästinensische Leser hatten die vom Kampfspiel hergenommenen Bilder Anschaulichkeit, denn die Zeit der Herodianer hatte sie selbst in der Hauptstadt des jüdischen Reiches einheimisch gemacht, Josephus antiqu. 15, 8. (2 Makk. 4, 11—19.). Die Rennbahn (das στάδιον) ist die Lebenslaufbahn, das Ziel (τέρμα) ist das Lebensende, der Kampfpreis (βραβεῖον Phil. 3, 14.) die τελείωσις, der Kampfrichter (βραβευτής) Gott, die Zuschauer die, welche früher dieselbe Bahn durchliefen (Kap. 6, 12.) und nun vom Himmel her ihr Auge auf uns richten (1 Kor. 4, 9.). Ἴτε ἐς τὸ στάδιον, καὶ

*γίνεσθε ἄνδρες οἷοι νικᾶν!* war die Formel, welche die Eleer denen zuriefen, die zum Wettkampf bereit standen. Einen solchen Zuruf läßt hier der Bf. im geistigen Sinne ergehen. — Mit dem volltönigen *τοιγαροῦν* wird der wohlgebildete Satz eingeleitet. *Νέφος* und nubes auch bei griechischen und römischen Prosaikern von Menschenhaufen. Der Ausdruck *ὄγκος* umfaßt innerhalb des Bildes sowohl die körperliche Schwere und Ungelenkigkeit, welche durch die *ἐγκράτεια* (1 Kor. 9, 25.) abgethan wird, als auch, was von außen her den Lauf des Wettläufers erschwert, wie die Kleider, welche abgethan wurden. Uebrigens bemerke man auch noch, daß der Boden, auf dem man lief, nicht hart war, sondern tiefer Sand. Auch in der Ausdeutung jenes Bildes werden wir nicht über den allgemeinen Begriff hinausgehen dürfen: «alles, was von innen und außen den Christen an der Erreichung seines Zieles hindert.» Wenn nun aber hier noch die *ἁμαρτία* von dem *ὄγκος* unterschieden und durch *καί* damit verbunden wird, so frägt es sich, ob die *ἁμαρτία* als Exegese aufzufassen ist, oder als etwas von dem *ὄγκος* verschiedenes. Als etwas durchaus Verschiedenes wird man die *ἁμαρτία* nicht ansehen können, denn sie gehört doch zu dem, was vorzüglich hindert. So wird man denn also anzunehmen haben, daß das *καί* hervorhebt, worin vorzüglich der *ὄγκος* bestehe und es bietet sich dann die Vermuthung dar, daß *ἁμαρτία* auch hier, wie 10, 26. und 3, 17. mit *ἀποστασία* gleichbedeutend sei. — *Εὐπερίστατος* gehört zu jener — wenn wir den geringen Umfang der Schriften des N. T. erwägen — nicht unbeträchtlichen Anzahl von Worten, welche *ἅπαξ λεγόμενα* in der griechischen Litteratur sind, wie *δευτερόπρωτος, ἐπιούσιος, πειθός, ὁμείρεσθαι, παραβολεύομαι*; indeß ist es eigentlich nur das Kompositum mit *εὐ*, welches sich sonst nicht findet. So viele Untersuchungen von Philologen und Theologen wie bei *ἐπιούσιος* sind zur Erforschung von *εὐπερίστατος* nicht angestellt worden, doch haben auch hierüber mehrere große Philologen ihre Meinung abgegeben. Am lehrreichsten handeln theils über das Wort selbst, theils über das simpl. *περίστατος* Wetstein, Elsner, Kypke zu d. St., Casauboniana p. 75. 90, Salmasius de foenore trapezitico

S. 248—259., Gataker advers. posth. c. 3., Suicer s. h. v., Hemsterhus. zu Aristoph. Plut. v. 954., Schneider zu Theophrasts Charact. VIII., Lobeck zu Phryn. S. 376. Vorzüglich hat Salmasius auch hier wieder im Kampfe mit seinem Feinde, dem exercitator sacer, Dan. Heinse gezeigt, wie er ἀνειμένως καὶ ὡσεὶ παίζων Gelehrsamkeit auszustreuen weiß, welche Andere in Jahre langen Forschungen zusammensammeln. — Auf mehrfache Weise lassen sich die vielfachen Erklärungen unter Rubriken bringen. Wir bringen sie, nach dem zwiefachen Zwecke des περιΐστασθαι, in zwei Klassen, je nachdem entweder Verehrung, Bewunderung, Hülfleistung der Zweck desselben ist, oder die Absicht Schaden zu stiften stattfindet. Vorher jedoch sei noch bemerkt, daß die Ungewöhnlichkeit des Wortes zwei andere, wiewohl keineswegs begründete, Lesarten erzeugt hat. Die ed. Compl., Plant. liest nämlich das im griechischen Sprachgebrauch vorkommende ἀπερίστατον, angeblich auch ein cod. bei Stephanus, und einige Handschriften des Gloss. Alberti lesen εὐπερίσπαστον. Περιΐστασθαί τινα oder περί τινα «sich um Jemand herumstellen, ihn umzingeln» — in der Regel nur von Mehreren gebraucht — wie auch Derivata derselben Bedeutung, findet sich schon bei den besten Schriftstellern, wie Isokrates; περίστασις «der Volkshaufe, der Jemanden umsteht,» ἀπερίστατος «ein von solchen Zuschauern oder überhaupt von Hülfeleistenden *) Verlassener.» Diese klassische Bedeutung hat, nachdem zuerst Salmasius darauf aufmerksam machte, an unserer Stelle in Anwendung gebracht Küster zum Suidas I. 902. und nach ihm Wetstein, Böhme. Die Sünde würde danach personificirt und wie ein θαυματοποιός gedacht, welcher Schaaren von Verehrern und Bewunderern um sich her hat. Diese Erklärung ist wohl mit Entschiedenheit zurückzuweisen, denn einmal liegt sie dem neutestamentlichen Sprachgebrauch um Vieles ferner, als andere sofort anzugebende, sodann liegt aber auch im Zusammenhange nichts, was den Schriftsteller

---

*) Ueber diesen Sprachgebrauch und die verwandten handelt Heinichen zu Euseb. III. 142.

hätte veranlassen können, gerade hier der Sünde dieses Prädikat zu geben. Aus demselben Gebrauche von περιΐσταμαι ist aber auch eine andere Bedeutung abzuleiten, welche Theophylakt dem εὐπερίστατος gegeben hat. Nachdem er nämlich vorher zweier anderer Fassungen gedacht, giebt er als eine dritte zulässige an: ἢ δι' ἣν εὐκόλως τις εἰς περιστάσεις ἐμπίπτει, οὐδὲν γὰρ οὕτω κινδυνῶδες ὡς ἡ ἁμαρτία. Diese Erklärung beruht auf einem Gebrauche des Wortes περίστασις, welcher um die Zeit Christi ganz gewöhnlich geworden, vgl. Polybius, Plutarch, Epiktet, und der stoischen Schule angehört. Περίστασις bezeichnet nämlich bei den Stoikern das, was wir im christlichen Sprachgebrauch πειρασμός nennen, abgeleitet von der Bedeutung tumultus, turba, in welcher Weise auch Jak. Böhme das Wort turba gebraucht hat. Hiernach heißt ἄνθρωπος περιστατικός bei Galen: «ein Mensch, der in die Geschäfte des Lebens verflochten ist,» ἀπερίστατος «einer, der von den Geschäften des Lebens frei ist,» τὰ περιστατικά «die Verlegenheiten des Lebens;» danach wird also ἡ εὐπερίστατος ἁμαρτία bedeuten: «die Sünde, welche in die περιστάσεις des Lebens recht verwickelt ist.» Salmasius, welcher diese Bed. für die einzig richtige hält, verweist dabei mit Geschick auf 1 Tim. 6, 9. Auch Kypke's Auffassung, der pecc. impeditissimum et calamitosissimum übersetzt, kommt auf dasselbe hinaus. Ich habe gegen diese Erklärung folgende Bedenken: Dies Präd. «in die Dinge des Lebens verwickelt» ist der Art, daß es doch wohl nur von Personen gebraucht werden kann, wie denn auch Salmasius sich genöthigt sieht, eine Personifikation anzunehmen; überdies giebt aber auch diese Fassung des Wortes in diesem Zusammenhange nicht einen so guten Sinn, wie eine andere, nachher zu erwähnende. — Die zweite Klasse von Erklärungen nimmt περιΐστασθαι von einem Umherstehen mit dem Endzweck Schaden zuzufügen, und zwar wird dann das Adjektiv entweder active oder passive genommen: «die sich umherstellt, um sie zu Fall zu bringen.» Die aktive Fassung hat zwar Clericus für ganz unzulässig gehalten, s. aber über die aktive Bed. der adject. verb. Buttmann Ausführli-

che Gramm. I. 446. Die aktive und passive Fassung werden beide schon von Chrys. und Oekum. angegeben: ἤτοι τὴν εὐκόλως περιϊσταμένην ἡμᾶς, ἢ τὴν εὐκόλως περίστασιν δυναμένην παθεῖν λέγει, μᾶλλον δὲ τοῦτο, ῥᾴδιον γὰρ, ἐὰν θέλωμεν, περιγίνεσθαι τῆς ἁμαρτίας. Die passive Bedeutung, welcher Chrys. beitritt, liegt auch der Uebersetzung der Itala zu Grunde, welche fragile hat. Wenn man nun auch nicht sagen kann, daß sich gegen ein solches Prädikat der Sünde das Zeugniß des christlichen Bewußtseyns erhebe, denn durch Christum ist allerdings der Sieg über die Sünde leicht (1 Joh. 4, 4.), so doch gegen die aus der Ueberschätzung des αὐτεξουσίου bei den griechischen patres geflossene Begründung desselben bei Chrys. Freilich stände es nun frei, das Prädikat übereinstimmender mit der Schriftlehre zu erklären, allein diese ganze Auffassung ist hier, wo es gerade darauf ankommt zu warnen, nicht am Orte; eher läßt sich eine Modifikation dieser Auffassung vertheidigen, welche von der Bedeutung des Verbi «verändern, umstellen» ausgeht, vergl. das Scholion bei Suidas: εὐπερίστατον, μωρὸν ταχέως περιτρεπόμενον, ebenso etymolog. Gud., Photius, Phavorinus, aber warum die ἁμαρτία hier gerade dieses Epitheton haben sollte, leuchtet auch nicht ein. Dem Zusammenhange an unserer Stelle entspricht ohne Zweifel am meisten die aktive, von Chrys. angegebene Bedeutung, welche denn auch von bei weitem den meisten Auslegern nur mit einigen Modifikationen angenommen worden ist. Schon Theodoret gehört hierher: εὐπερίστατον δὲ τὴν ἁμαρτίαν ἐκάλεσεν, ὡς εὐκόλως συνισταμένην τε καὶ γινομένην. Καὶ γὰρ ὀφθαλμὸς δελεάζεται, ἀκοὴ καταθέλγεται, ἁφὴ γαργαλίζεται, καὶ γλῶσσα ῥᾷστα διολισθαίνει, καὶ ὁ λογισμὸς περὶ τὸ χεῖρον ὀξύῤῥοπος. Erasmus, Vatablus: tenaciter, inhaerens, Castellio: ambitiosus, mallem: nos ambiens, sicut arbores ambit hedera, Jak. und Ludw. Cappellus: impediens sicuti laciniosa vestis, Erasm. Schmid: facile noxius, Heinse: (in lucta) in cursu alterum facile circumveniens. Auch die Glosse des Hesychius, welcher εὔκολον, εὐχερῆ als Erklärung giebt, gehört vielleicht hierher, wiewohl man sie auch

mit Clericus auf die passive Bedeutung ziehen kann. Welche von diesen verschiedenen Modifikationen man auch annehme, ein Sinn dieser Art ist an dieser Stelle am passendsten. Ich möchte das Wort am liebsten mit Castellio fassen: «die sich leicht an uns anhängt, uns umschlingt», welcher Auffassung Luther nahe kommt: «so uns immer anklebt». Als Sachparallele wird man alsdann vergleichen dürfen 1 Ptr. 5,8., auch läßt sich Ephes. 6, 12. 13. vergleichen, denn die bösen Geister werden dort in den Lufthimmel verlegt, um anzudeuten, daß ihre Angriffe von allen Seiten herkommen. Um so passender ist diese Auffassung, sobald wir ἁμαρτία auf die ἀποστασία beziehen, denn daß der Christ allmählich dazu verlockt werden könne, hatte der Verf. schon Kap. 6, 3. 4. 10, 25. 26. angedeutet und eben so weiter unten in unserm Kap. V. 15. — Ἀγών kann mit der Vulg., Erasmus, Schulz vom Wettlauf, oder auch mit Beza von der Laufbahn selbst verstanden werden, in beiden Fällen ist προκεῖσθαι der technische Ausdruck.

V. 2. Welches ist die vis compositi in ἀφορῶντες? Ἀφορᾶν mit πρός und εἰς hat ebenso wie ἀποβλέπειν (11, 26.) die Bedeutung «auf etwas hinblicken, etwas ins Auge fassen, darauf Rücksicht nehmen», Herodian 5, 6, 17. 6, 5, 1. Josephus antiqu. 8, 12, 1. 7, 5, 4., de bello jud. 11, 15, 1.; es heißt aber auch: «aus der Ferne auf etwas hinblicken», Polybius 2, 26, 4. Dieses hat vielleicht Luther hier als die Bedeutung angesehen, welcher «aufsehen» übersetzt, vielleicht in dem Sinne: «nach dem Himmel hinblicken, wo er jetzt thront». — Ueber das Prädikat ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς τῆς πίστεως gehen viele Ausleger stillschweigend hinweg, obwohl es keineswegs so unzweifelhaft ist, welches der genauere Sinn sei. Πίστις hat kein Pronomen bei sich — nur der Syrer hat, wie er oft pflegt, auch hier ein ἡμῶν ergänzt — es kann sich mit auf unsern Glauben beziehen und auch auf den Glauben schlechthin. Der Sinn kann seyn: «der, welcher den Glauben erst recht in die Welt eingeführt und zugleich auf vollkommene Weise ihn dargestellt hat»; es kann aber auch der Sinn seyn: «der, welcher für uns auctor (im Latein. auch so viel als exemplum) des Glaubens ist

und am Ziele uns die τελείωσις ertheilt», oder mit Bezug auf eine innerliche Würksamkeit wie Phil. 2, 13.: «welcher den Glaubensfunken in unsere Brust legt und ihn zur hellen Flamme fördert». Den letzteren Sinn giebt Chrys. mit Verweisung auf Joh. 15, 16. 1 Kor. 13, 12., den vorhergehenden z. B. Schleusner, Knapp (scripta I. 253.), Kuinöl, welche τελειωτής geradezu in dem Sinne von βραβευτής nehmen, den zuerst erwähnten Schulz, welcher übersetzt: «den Vorgänger und Vollendeten im gläubigen Vertrauen». Blos auf die innerliche Würkung Christi zur Förderung des Glaubens kann man die Prädikate wohl schon aus dem Grunde nicht beziehen, weil sie dann mit dem Bilde nicht in Zusammenhang stehen würden, überhaupt auf die Würkungen in uns wird man die Beziehung nicht beschränken können, da sonst wohl ἡμῶν nicht fehlen würde. Ich möchte daher annehmen, daß der zuerst erwähnte Sinn der zunächst vom Vf. beabsichtigte ist, so jedoch, daß die andern zwei Beziehungen nicht auszuschließen sind, s. zu ἀρχηγός Kap. 2, 10. — In der Auffassung des ἀντὶ τῆς προκειμένης χαρᾶς theilen sich die Erklärer in zwei Klassen. Nach den griechischen Interpreten, dem Syrer, Calvin, Luther, Calov, wird dadurch dasjenige bezeichnet, was Christus aufopferte, indem er den Kreuzestod zu leiden sich bestimmte, wogegen nach der Itala, der äthiopischen Ueberseßung, Beza, Bengel, Hunnius, Grotius und den Neuern in diesen Worten das βραβεῖον angegeben ist, um dessen willen Jesus die Schmach übernahm. Von dogmatischer sowohl als von grammatischer Seite läßt sich gegen die erstere Erklärung nichts einwenden. Eine strenge dogmatische Parallele würde Phil. 2, 5 ff. darbieten, auch Joh. 17, 4., und es würde dann hier derselbe Streit entstehen, wie er bei Phil. 2, 5. zwischen der griechischen und katholischen, der reformirten und lutherischen Kirche entstanden ist, ob von Aufgebung der χαρά, welche der Erlöser als λόγος ἄσαρκος hatte, die Rede sei, wie hier die Meisten annehmen, oder die er als θεάνθρωπος hätte haben können, welches z. B. Erasmus meint. Ἀντί hat bei jener Fassung die gewöhnliche Bed. «anstatt». Dagegen spricht die Bed. von προκειμένης, so-

wie der Zusammenhang der Stelle entschieden gegen die erwähnte Auffassung. Wollte der Vf. jenen Sinn ausdrücken, so hätte er wohl παρούσης oder παρακειμένης gebraucht, aber nicht προκειμένης, welches gerade der terminus technicus für die ἆθλα ist, welche den Kämpfern als Siegespreis vorgelegt werden, s. Krebs observv. p. 377. Hebr. 6, 18. Auch entsteht nur dann eine treffende Parallele zwischen dem Vorkämpfer und uns, wenn für ihn wie für uns der Siegespreis am Ende der Laufbahn liegt. Dazu stimmt denn auch der Schluß des Verses, welcher das καθίζειν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ähnlich wie 1, 3. 10, 12. (5, 9. 7, 26.) als glorreichen Ausgang der Selbstverläugnung angiebt. Diese Darstellung der Sache ist auch gänzlich im Einklange mit dem, was Kap. 5, 7 ff. lehrt. So wäre denn dieses eine von den wenigen Stellen, wo Luther im Neuen Testament in einer dogmatisch wichtigen Stelle einen Uebersetzungsfehler begangen hätte. Die Polemiker gegen seine Uebersetzung unter Katholiken und Reformirten, wie Keckermann, Cochläus, Tanner haben diese Stelle nicht gerügt. Bis zum Jahre 1527 vor der Erscheinung von Emsers N. T. hatte er übrigens genauer nach den Worten und daher die von uns angenommene Auffassung begünstigend: «welcher, da ihm fürgelegt war die Freude».

Allerdings steht die Ansicht, welche sich uns aus diesen Stellen von Christo ergiebt, ebenso wie auch noch andere in unserem Briefe z. B. Kap. 2, 8—18. 4, 15. im strengen Gegensatz zum Apollinarismus, wie denn überhaupt der Hebräerbrief in einem solchen Grade dem Doketismus und Apollinarismus entgegen ist, daß, wenn sich nicht wiederum Stellen, wie Kap. 1, 2. fänden, die Aussprüche desselben zu einer ebionitischen oder socinianischen Ansicht von der Person Christi leiten könnten. Wie in der ersten christlichen Kirche, so lange das dogmatische Bewußtseyn noch nicht ausgebildet war, gerade bei Manchen von denen, die am eifrigsten für die Würde Christi stritten, sich apollinaristische Ansichten einmischten, so ist dieses auch in einer Zeit der Fall, wie die gegenwärtige, wo die negative Tendenz der vorhergehenden fünf Decennien so viele dogmatische Unklarheit verbreitet hat;

nur äußerst selten wird man wie etwa bei einem Whiston, dem wunderlichen Compendium der theologischen whims der verschiedensten Zeiten und Konfessionen, jene Ansicht von der Person Christi mit gründlich theologischen Studien verbunden finden. Andererseits geht nun aber auch aus diesem Mangel an Bekanntschaft mit der Kirchenlehre bei den Gegnern derselben der Einwurf hervor, daß ja, wie man sich ausdrückt, für einen menschgewordenen Gott die Tugend keine Kunst gewesen sei, denn, wie man es sich vorstellt, so sei sie ihm ja ohne sein Zuthun und ohne sein eignes Wollen wie in den Schooß gefallen. Möchte es doch immer mehr zur Anerkennung kommen, daß, wenn Göthe der Bibel nachrühmt, wie sie so trefflich dazu gedient habe und noch diene: «daß wir uns daran, wie an einer zweiten Welt versuchen und daran verirren, aufklären und ausbilden mögen», und wenn Lessing der alten Dogmatik nachrühmt: «das möchte ich nicht mit Dir sagen, daß unser altes Religionssystem ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist; ich weiß kein Ding in der Welt, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr gezeigt und geübt hätte, als an ihm. Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man jetzt an die Stelle des alten setzen will und mit weit mehr Einfluß auf Vernunft und Philosophie, als sich das alte anmaßt» — daß, sage ich, diese Beschaffenheit der Bibel und der Kirchenlehre zum großen Theil in der Verbindung so disparater Gegensätze seinen Grund hat, wie sie sich in der Bibel finden (vgl. auch oben S. 165.) und von der Kirchenlehre theils auseinandergelegt, theils dogmatisch vereinigt wurden. Mit welchem bewunderungswürdigen, gemessenen Schritte ist z. B. — was den vorliegenden Punkt betrifft — nach den ersten Anfängen bei Damascenus die lutherische Dogmatik in ihrer Lehre von der communio naturarum und communicatio idiomatum zwischen apollinaristischer Aufhebung des Menschlichen und zwischen nestorianischer Isolirung desselben hingegangen. Ebensowenig als der Mensch, wenn er seine isolirte, abstrakte Individualität aufgiebt und wenn Gott in ihm Alles wird, damit aufgehört hat,

Mensch zu seyn, — es heißt 1 Kor. 15, 28. nicht: Gott wird Alles seyn, sondern er wird in Allen Alles seyn — sondern vielmehr erst wahrhaft Mensch wird, ebenso wenig giebt der absolute Geist, welcher die Menschheit annimmt, seine Gottheit auf, vielmehr wird der Menschennatur zur Theilnahme an der Gottheit zugelassen, gleichwie sich die Gottheit zur Theilnahme an der Menschheit herabläßt. Mit dieser Herablassung ist dann aber auch die Realität aller menschlichen Affekte unter Einwürkung der Welt auf diese gesetzt, worüber mit so großem, antidoketischem Ernst schon Melanchthon spricht in den locis, de filio p. 36., de pecc. orig. p. 35. ed. Erlang. T. 1. Und eben damit ist denn auch der Kampf gesetzt (s. zu 2, 18.) und hiermit denn auch die Vorstellung gerechtfertigt, welcher wir hier begegnen, daß die Güter, welche der Logos ewig hatte, für die von der Gottheit angenommene Menschennatur ein in der Ferne liegender Siegespreis nach durchlaufener Kampfbahn waren. Die Antwort auf die Frage, ob das Obsiegen für ihn eine Kunst gewesen sei, ergiebt sich hienach von selbst: — es war eine Kunst und auch nicht eine Kunst, gleichwie für die sogenannte schöne Seele es eine Kunst und auch nicht eine Kunst ist, nichts Unschönes zu thun.

Es bleibt noch Einiges zu der zweiten Hälfte des Verses zu bemerken übrig. Von den Leiden, welche der Erlöser zu ertragen hatte, erwähnt der Verf. sofort, was die Spitze derselben bildet, vgl. Kap. 5, 7. Phil. 2, 8. Der Kreuzestod war nach römischen Begriffen die größte Schmach, da er nur Sklaven und Aufrührer traf, nach jüdischen Begriffen überdies, da auf den Gehängten — und als solcher wurde der Gekreuzigte angesehen — der Fluch ruhte 5 Mos. 21, 23. Gal. 3, 13. — Das Perf. κεκάθικεν wird durch äußere Autoritäten mehr beglaubigt als ἐκάθισεν und macht an dieser Stelle einen noch stärkern Eindruck, indem sich die Idee damit verbindet, daß der, welcher so verachtet war, jetzt thront.

V. 3. Γὰρ hier explicativum. Ἀντιλογία und ἀντιλέγειν nach dem Sprachgebrauch der LXX. auch vom thätlichen Gegensatz, Empörung, Hos. 4, 4. Jes. 65, 2. Ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν von Beza, Knapp, Böhme mit κάμητε

verbunden, dagegen von Bengel, Matthäi, Griesbach mit ἐκλυόμενοι; ein unumstößlicher Entscheidungsgrund fehlt, indessen wird κάμνειν häufiger ohne weiteren Zusatz gebraucht. Auch diese Worte κάμνειν und ἐκλύεσθαι liegen noch in dem Kreise des vorhergebrauchten Bildes vom Wettlauf. Bengel: qui ἐκλύεται, deficit actu, is κάμνει defatigatur habitu.

V. 4—11. Bleibet standhaft im Leiden, denn Gottes Güte will euer Heil damit.

V. 4. Da wir schon an mehreren Stellen (s. zu 10, 26.) ἁμαρτία als Bezeichnung der ἀποστασία zu nehmen hatten, so werden wir es auch hier so nehmen und demnach μέχρις αἵματος, welches auch bei Profanschriftstellern im Sinne von μέχρι θανάτου vorkommt (s. Wetstein), auf das Erdulden des Martyrtodes beziehen, vgl. 13, 7.

V. 5. 6. Am besten wird man diesen Satz als Frage nehmen; denn sonst würde man doch ein ἤδη erwarten, wie denn auch Luther «bereits» eingeschoben hat, Erasmus: statim. Es kommt dem Vf. darauf an, die θλίψεις von einer freundlichen Seite zu zeigen, nachzuweisen, daß sie von dem Christen keineswegs als ein Zeichen der göttlichen ὀργή betrachtet werden können Röm. 5, 3. 8, 28. ff. *). Darum zeigt er, daß sie nicht nur dem Zustande der υἱοθεσία nicht entgegen, sondern sogar die nothwendige Folge davon sind. Er benutzt hierzu in der nach den LXX. cod. Alex. angeführten Stelle Sprüchw. 3, 11. 12. den Anruf υἱέ und das Verbum παιδεύει. Sachparallele Hiob 5, 17.

V. 7. Was die Lesart betrifft, so sprechen sehr bedeutende Zeugen für εἰς statt εἰ, welches daher auch von Matthäi und Lachmann in den Text aufgenommen worden. Es verhält sich indeß wohl damit, wie mit dem εἰ μήν 6, 14. und es ist wie jenes als ein alter Schreibfehler anzusehen. — Die Beweisführung des Verss. geht von dem Worte παιδεύει aus; übersetzen wir dieses mit Luther «züchtigt», so kann der Satz: «welchen Sohn giebt es, welchen der Vater nicht

*) Mit der vielfach im N. T. begründeten Ansicht, daß die Strafgerichte für den Gläubigen paedagogica und vindicativa sind, scheint 1 Petr 4, 17. im Widerspruch zu stehen, doch nicht nothwendig.

züchtigt», in seiner Allgemeinheit nicht einleuchten. Es ist indessen zu bemerken, daß παιδεύειν nicht geradezu = μαστιγοῦν, κολάζειν ist; ursprünglich bedeutet das Wort «erziehen» und kommt nur in diesem Sinne bei den Attikern vor, erst allmählich nahm es die Bedeutung «züchtigen» an, gerade wie im Deutschen auch aus «ziehen» Zucht und Züchtigung entstanden ist *), doch ist im Griechischen nicht so sehr, wie im Deutschen, die Beziehung auf das väterliche Verhältniß untergegangen, weshalb denn der Verf. auch hier παιδεύειν und υἱοί als Wechselbegriffe betrachten kann, vgl. 1 Kor. 11, 32. Schulz gut: «in Zucht halten.» Beiläufig macht Thomas M. s. v. πολλάκις die Bemerkung: παιδεύειν ἀντὶ τοῦ κολάζειν παρὰ μόνῃ τῇ θείᾳ γραφῇ τοῦτο εὑρίσκεται, wozu Sallier noch ein Beispiel aus Lukian beifügt, vergl. auch Planck in den commentt. von Rosenmüller und Maurer I. 1. p. 165.

V. 8. Paulus stellt der υἱοθεσία gewöhnlich die δουλεία gegenüber, unser Vf. hier die νοθεία, denn das uneheliche Kind sieht sich in der Regel des Segens der Erziehung beraubt.

V. 9. Εἶτα kann man hier als zur Frage gehörig ansehen, es bildet im Griechischen, wie itane, ironische Fragen, Valckenaer zu Phoenissae v. 549. Viger S. 397. Besonders gebraucht der Spanier in der Umgangssprache sein puez in Fragen viel: quien lo sabe puez?, auch der Italiener poi, aber auch im Deutschen: «dann soll ich also gar nichts bekommen?». Stände der Satz am Anfange der ganzen Argumentation, so möchte es auch hier so seyn; da jedoch schon eine Beweisführung vorausgegangen ist, so nehmen wir füglicher an, daß hier eine Fortsetzung derselben stattfindet. Der erste Beweis war, jeder Sohn wird in Zucht gehalten, es folgt darauf: die Würkungen der Zucht Gottes sind aber auch besonders heilsam. Worauf beruht der Gegensatz zwischen πατέρες τῆς σαρκὸς ἡμῶν und πατὴρ τῶν πνευμάτων?

---

*) Ebenso hat disciplina = discipulina im Mittelalter geradezu die Bedeutung flagellatio erhalten; schon bei Sueton: severior institutio gubernatioque, qualis adhiberi solet primis annis.

In Erinnerung biblischer Analogien wird man zuerst an den Gegensatz von leiblichem und geistigem Leben denken; so erklärt Theod.: πατέρα τῶν πνευμάτων τὸν πνευματικὸν πατέρα κέκληκεν, ὡς τῶν πνευματικῶν χαρισμάτων πηγήν, danach der Scholiast bei Matthäi und so die lutherischen Interpreten bis auf Cramer und Storr. Dieser Auffassung widerstrebt jedoch der Plural τῶν πνευμάτων, aber auch selbst der Ausdruck πατὴρ τοῦ πνεύματός τινος erscheint zur Bezeichnung der Urheberschaft des geistlichen Lebens in Jemandem als unpassend. Nach einer andern noch weiter verbreiteten Erklärung wird daher der Gegensatz so bestimmt: «Vater des Leibes und Vater der Seelen»; bei Chrys. ist der Ausdruck übergangen, Theoph. aber hat: ἢ τῶν χαρισμάτων ἢ, ὅπερ καὶ οἰκειότερον, τῶν ψυχῶν, und auch Oekum. hat die letzten zwei Auffassungen, so denn auch die katholischen und reformirten Erklärer, welche im ausdrücklichen Gegensatz gegen die Lutheraner, die den Traducianismus vertheidigen, aus dieser Stelle den Kreatianismus erweisen. Einen eigenen Weg schlägt Böhme ein, welcher mit Vergleichung von V. 23. meint, daß die abgeschiedenen Seelen unter πνεύματα zu verstehen seien. — Gehen wir bei der Erklärung von πατέρες τῆς σαρκὸς ἡμῶν aus, so ist dieser Ausdruck gleichbedeutend mit dem Adjektivbegriff σαρκικοί, und es werden allerdings hierdurch die Väter als Urheber des leiblichen Daseyns bezeichnet, doch ist auch hier wie sonst der Begriff σάρξ umfassender, als der von σῶμα und bezeichnet das natürlich-sinnliche Daseyn wie 5, 7. Auch wird bei «Vater» nicht bloß der Begriff der Urhebung festzuhalten seyn, sondern zugleich der der Fürsorge Hiob 29, 16. Jes. 9, 6. 22, 21. Der Ausdruck πατὴρ τῶν πνευμάτων ist ohne Zweifel eine Reminiscenz an אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־בָּשָׂר 4 Mos. 16, 22. 27, 16., nach welcher Stelle sich auch Rabbinen desselben Ausdrucks bedienen, s. Wetstein. Hier bezeichnet der Plural die Seelen, die Beziehung aber, in welcher Gott an diesen Stellen dieses Prädikat gegeben wird, leuchtet nicht sofort ein. Jarchi sagt: יודע מחשבות כל אחד ואחד, Aben Esra: כי יוכל לכלותם אין מדתו כמדת בשר ודם הרוחות בידו הם. Am wahrscheinlichsten sehen wir es als Be-

zeichnung der Allmacht Gottes über alles Leben an, Hiob 12, 10.: אֲשֶׁר בְּיָדוֹ נֶפֶשׁ כָּל־חָי וְרוּחַ כָּל־בְּשַׂר־אִישׁ. In der erstern Stelle 4 Mos. 16, 22. liegt der Gegensatz: «der du das Leben gegeben hast, willst du wegen Eines Mannes Versündigung der ganzen Gemeinde es wieder nehmen?». So sehen wir uns denn auf eine Ansicht von der Stelle geführt, nach welcher dieselbe allerdings in gewissem Sinne als ein dictum probans für den Kreatianismus gebraucht werden kann, und in der That kann ja auch weder die philosophische, noch die physiologische Betrachtung bei einem starren und einseitigen Traducianismus stehen bleiben — wäre nicht sonst jedwede Zeugung eine bloße Wiederholung des schon Gesetzten, während wir doch überall in der Wiederholung des allgemeinen Typus wieder ein Neues finden *)? Freilich ist aber derjenige Kreatianismus, auf den unsere Stelle leitet, auch nicht jener einseitige, nach welchem Leib und Seele, gleichsam wie zwei aus verschiedenen Welttheilen stammende sich wildfremde Leute unversehens zum Ehebunde der Ewigkeit kopulirt werden, sondern nur jener, den das Wort des großen Arztes William Harvey ausspricht: «Mann und Weib sind die Organe, durch welche der Erzeuger aller Dinge würkt». Mit andern Worten: die Väter heißen leibliche Väter, weil sie durch den leiblichen Akt Vermittler der schöpferischen Kraft Gottes sind, er aber ist bei aller menschlichen Vaterschaft der eigentliche Urheber des Lebendigen darin nach Fleisch und Geist, und der rechte Vater **). Neben dem Schaffen Gottes besteht dann aber auch das menschliche Mitwürken und ist jenes nur als Ein Moment an dem großen Mysterium der Erzeugung anzusehen. Zwar hat neuer-

---

*) Woher aus dem Elternpaare die unter sich und von den Eltern ganz verschiedene Individualität von sieben Kindern? Woher, um bei dem rein Leiblichen stehen zu bleiben, aus einem und demselben Eiweis die Mannigfaltigkeit von Knochen, Klauen, Federn, Fleisch u. s. w.? Auch die lutherische Dogmatik erkennt, daß der tradux nicht ein bloßes Ueberleiten von dem Geiste des Vaters auf das Kind ist, wie Wasser, das durch einen Kanal fließt. Selbst Hollaz sagt: traductio non est nuda transvectio, sed traductio communicativa et multiplicativa.

**) S. einiges hierüber in meinem litterar. Anz. 1834. Nr. 22.

lich der größte Dualist unter unsern Philosophen, **Anton Günther**, den einseitigen Kreatianismus aufs Neue in aller Strenge geltend gemacht (s. namentlich den 7ten Brief im 2ten Bande seiner Vorschule), allein — von spekulativen Bedenken abgesehen — läßt sich nach seiner Ansicht auch nur das unleugbare Faktum einer ursprünglichen **geistigen** Verwandtschaft zwischen Aeltern und Kindern erklären? Wohl sind der Zusammenhang von Seiten des Körpers, sowie die älterliche Erziehung und der Umgang starke Momente zur Erklärung desselben, aber die einzigen Faktoren sind sie gewiß nicht. — Fassen wir den Ausdruck so weit, wie wir es gethan haben: «Vater des Lebens», so können wir dann auch eine Nebenbeziehung auf Gott als den Urheber des **geistlichen** Lebens zugeben, ja wir werden dazu veranlaßt. Darauf leitet uns nämlich das *καὶ ζήσομεν* und V. 10. *εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ.* Es ist nicht wohl zu glauben, daß unser Vf. das *αὐτοῦ* hier hinzugesetzt haben würde, hätte er nicht durch *πατὴρ τῶν πνευμάτων* zugleich auf den Ursprung des pneumatischen Lebens aus Gott hindeuten wollen. — Statt *καὶ ζήσομεν* erwartet man ein *ἵνα*, es ist wohl aber hier das *καί* als ein Hebraismus anzusehen, gebraucht wie das sogenannte relative ו namentlich bei kürzeren Zusätzen, **Ewald** S. 653.; *ζῆν* in dem emphatischen Sinne, in welchem es das **wahre**, mithin das **ewige** Leben bezeichnet Röm. 8, 13. *)

V. 10. Grund, warum die Zucht des himmlischen Vaters vorzüglicher, als die der irdischen Väter. *Πρὸς ὀλίγας ἡμέρας* wird, wie auch von **Luther**, gewöhnlich als Zeitbestimmung genommen, wie *πρὸς ὀλίγον* Jak. 4, 14. und *πρὸς* in der Formel *πρὸς τὸ παρὸν* «eine kurze Zeit hindurch», nämlich die Zeit der Kinderjahre hindurch. In dem zweiten Satze wird dann noch einmal dasselbe *πρὸς ὀλίγας ἡμέρας* wiederholt gedacht und auf die kurze Spanne der Lebenszeit bezogen. Allein der Zweck ist hier doch, das Mangelhafte der menschlichen Erziehung hervorzuheben. Dieser Zweck würde geschwächt, wenn der Vf. den mildernden Um-

---

*) Dieser Zusatz ließe sich gebrauchen, um die **Böhmesche** Ansicht von der Stelle zu empfehlen.

stand, daß jene *παιδεία* nur eine kurze Dauer habe, hinzufügte, daher besser *πρός* als Bezeichnung der Rücksicht, des Endzwecks, und *ὀλίγαι ἡμέραι* auf die Lebenszeit bezogen. Der Gegensatz, daß die göttliche Erziehung *πρὸς ζωὴν αἰώνιον* gerichtet ist, ist in dem zweiten Satz in dem *εἰς τὸ μεταλαβεῖν κτλ.* enthalten, denn jene *ἁγιότης* hat zum *τέλος* die *ζωὴ αἰώνιος* Röm. 6, 22. Si quis objiciat, sagt Calvin, patrum munus esse filios instituere in timore et cultu Dei, ac propterea eorum disciplinam ad tam breve tempus restringendam non videri: respondeo, id quidem esse verum, sed hic de oeconomia apostolus loquitur, quemadmodum de politia solemus vulgo loqui. Nam etsi magistratuum est religionem tuéri, eorum tamen officium hujus vitae finibus dicemus contineri, quia aliter civilis ac terrena gubernatio a spirituali Christi regnò distingui non posset. — Die erste Mangelhaftigkeit menschlicher Erziehung besteht also darin, daß zunächst dabei die Interessen des irdischen Lebens obwalten, die zweite Mangelhaftigkeit darin, daß den Aeltern die nie irrende Weisheit göttlicher Vorsehung abgeht d. i. *κατὰ τὸ δοκοῦν αὐτοῖς*. Bengel: sane ita est: multum indulgentia, multum severitate in disciplina peccant patres carnis, nec tam castigant, quam castigare se putant. Dagegen hat die nie irrende göttliche Weisheit zunächst stets das für uns Heilsame im Auge und der Endzweck dieser Erziehung ist die Ewigkeit, die Theilnahme an Gottes Heiligkeit, durch welche Theilnahme wir dem Vater ähnlich und insofern seine wahren Kinder werden, vgl. *υἱοὶ τοῦ πατρὸς τοῦ ἐν οὐρανοῖς* Matth. 5, 45. und ebendas. V. 48. 1 Petr. 1, 15.

V. 11. Mit Nachsicht gegen die menschliche Schmerzensscheu wird zugegeben, daß an sich selbst betrachtet jede *παιδεία*, die menschliche wie die göttliche, wehe thue, daher auch die Zulässigkeit des Gebetes *μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν*; doch die Frucht ins Auge gefaßt heißt es andererseits: *χαρὰν ἡγήσασθε, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσετε ποικίλοις.* Sachparallelen Röm. 8, 28. 2 Kor. 4, 17. 1 Ptr. 4, 13. Matth. 5, 12. *Γεγυμνασμένοις* weist wiederum auf die Kampfspiele hin. Den Gebrauch von *εἰρηνικός* möchte man

hier, wie es auch in der Regel geschieht, als hebraisirend anzusehen: «heilsam». Man könnte die LXX. Jes. 32, 17. vergleichen: *καὶ ἔσται τὰ ἔργα τῆς δικαιοσύνης εἰρήνη*. Ließe sich nachweisen, daß der Ausdruck *καρπὸς εἰρηνικός* eine gangbare alttestamentliche Phrase wäre, so müßte man dies auch ohne Bedenken zugeben; da dem aber nicht so ist, so wird man sich auch aufgefordert sehen, einen dem griechischen Sprachgebrauch angemessenen Sinn aufzusuchen. Scharfsinnig, aber auch etwas gekünstelt Bengel: castigator demonstrat, se fideliter fecisse, castigatus agnoscit et gratiam habet, inde pax. Ich möchte glauben, daß *εἰρηνικός* den Gegensatz zur *γυμνασία*, zum *ἀγών* bilden soll, die Frucht des Kampfes wird in Frieden genossen. Zu *δοκεῖ* ebenfalls Bengel treffend: saepe enim sensus dolorosus impedit judicium sincerum. Der Vf. hatte wohl anfangs nicht die Absicht gehabt, zu *καρπὸν εἰρηνικόν* noch einen Zusatz hinzuzufügen, daher die Stellung von *δικαιοσύνης* am Ende.

V. 12—17. In Betracht des herrlichen Ausgangs hüte Jeder sich selbst und Andere, daß nicht Neigung zum Abfall eintrete.

V. 12. Mehrfache Verwebung alttestamentlicher dicta in die eigene Rede des Vfs. Die geistliche Trägheit hatte er schon 6, 11. 10, 25. gerügt, dieser Ausspruch ist Reminiscenz von Jes. 35, 3., vgl. 5 Mos. 32, 36. Sir. 25, 26. Hätte der Vf. diese Worte als eigentliches Citat gegeben, so wäre es ein merkwürdiges Beispiel der Abweichung von der Uebers. der LXX., welche hier unpassenderweise *χεῖρες ἀνειμέναι καὶ γόνατα παραλελυμένα* im Vocativ hat, allein hier, wie auch in den folgenden Worten von V. 13. und V. 15. findet nur Anspielung auf die alttestamentlichen Stellen statt. Durch Auflösung der Glieder bezeichnet der Hebräer dasselbe, was wir Lähmung nennen, wenn die Nerven und Muskeln ihre Thätigkeit verlieren und damit Bewegung und Gefühl. Die ersteren Worte sind aus Sprüchw. 4, 26. genommen. Ueber den Hexameter, welcher dem Vf. unwillkührlich entflossen ist, s. S. 40. Anm. — Wir haben zuerst das Bild in der alttestamentlichen Stelle deutlich zu machen. Gewöhnlich übersetzt man «für eure Füße» und denkt an die Reinigung des We-

ges von Steinen, oder an die Ebnung von Hügeln nach Luc. 3, 4., der Sinn ist aber vielmehr: «machet mit euren Füßen gerade Geleise» d. i. «gehet geraden Weges». In jener Stelle lauten nämlich in den LXX. die Worte weiter: καὶ τὰς ὁδούς σου κατεύϑυνε. Μὴ ἐκκλίνῃς εἰς τὰ δεξιὰ, μηδὲ εἰς τὰ ἀριστερά, ἀπόστρεψον τὸν σὸν πόδα ἀπὸ ὁδοῦ κακῆς, s. auch Symmachus zu d. St. und vgl. 5 Mos. 5, 32. Jes. 30, 21. In dem Folgenden wird nun entweder von den Auslegern zu τὸ χωλὸν das Subst. μέλος ergänzt und ἐκτρέπεσϑαι in der Bed. «verrenkt werden» genommen, so daß dann von dem lahmen Gliede eben derer die Rede ist, welche ermahnt werden, so Grotius, Michaelis, Cramer, Schleusner, Bretschneider, oder das Neutrum τό χωλόν wird pro plur. masc. genommen, οἱ χωλοί und ἐκτρέπεσϑαι in der Bedeutung: plane a via deflectere, deficere, so schon die Vulg. Der Sinn wäre dann, daß die hier Angeredeten selbst auf rechtem Wege wandeln sollten, um Andern dadurch ein Vorbild zu geben. Gegen die ersterwähnte Auffassung wurde eingewendet, daß ja der lahme Fuß eben schon ein verrenkter sei, allein lahm kann ja soviel bedeuten, als: «aus Ermüdung unsichere Schritte thuend»; dagegen kann das mit Grund eingewendet werden, daß jene angenommene Ellipse unstatthaft ist. Das Neutrum τὸ χωλὸν kann nur als Bezeichnung der Allgemeinheit angesehen werden: «was irgend lahm ist». Hierbei kann dann immer noch ἐκτρέπεσϑαι von dem Verrenktwerden erklärt werden und der Gegensatz des Verbi ἰαϑῇ macht diese Auffassung wahrscheinlich, wiewohl andererseits auch die Erklärung sich empfiehlt, nach welcher ἐκτρέπεσϑαι «das Abirren vom rechten Wege» bezeichnet, denn dies würde zu dem vorhererwähnten Gehen auf geradem Geleise einen passenden Gegensatz bilden. Jedenfalls aber wird man die Worte nicht so zu nehmen haben, als ob die hier Angeredeten der gesunde Theil der Gemeinde sind, welcher mit gutem Vorbilde vorangehen sollte, und τὸ χωλὸν der schlechte Theil, denn die Angeredeten sind ja eben die, welche müde geworden sind; vielmehr werden die Angeredeten ermahnt, ernst und streng in der vom Herrn vorgeschriebenen Norm zu beharren, damit nicht, was

unter ihnen schon matt sei, verrenkt werde oder vom rechten Wege abkomme.

V. 14. Der Gedankenübergang wird sehr abweichend angegeben. Nach Grotius: debetis quidem vobis a Judaismo cavere, attamen non odisse Judaeos etc., Erasmus: neque vero satis vobis, ut quisque sibi certet securus aliorum, imo pax et concordia vos omnes ita jungat et conglutinet, ut communi studio alii pro aliis solliciti sint. Böhme: «wenn ihr nach Eintracht mit den Nichtchristen strebt und nach Heiligung, so werden auch der Anfechtungen destoweniger kommen». Am richtigsten sagen wir so: πάντες bezieht sich nicht, wie es Röm. 12, 18. der Fall ist, auf die außer der Gemeinde, sondern auf die Gemeindeglieder; mit diesen allen soll Eintracht unterhalten werden, damit auf diese Weise die brüderliche παράκλησις stattfinden könne, und so der ἁγιασμός gefördert werde. So knüpft sich passend ἐπισκοποῦντες V. 15. an, und ähnlich war auch das Verhältniß von V. 24. 25. und 26. im zehnten Kapitel. — Ὁ κύριος kann mit der Vulg. auf Gott bezogen werden, oder mit dem Syrer auf Christum. Die Setzung des Artikels kann zur Entscheidung hierüber nichts beitragen, s. Winer de sensu vocum κύριος et ὁ κύριος in actis et epistolis app. Erl. 1828. In unserem Briefe selbst wird K. 8, 2. Gott κύριος genannt, dagegen 2, 3. 7, 14. 13, 20. Christus. Gleich sehr zweifelhaft ist die Beziehung des αὐτός 1 Joh. 3, 2. Es dürfte sich indeß für unsern Fall wohl folgender Kanon rechtfertigen lassen, daß man, da der Ausdruck ὄπτεσθαι τ. κύριον aus dem A. T. entlehnt ist und ohne Zweifel unter den Juden verbreitet war, am sichersten da, wo bei dieser Formel nichts entscheidend für die Beziehung auf Christum spricht, die auf Gott anzunehmen habe; so denn auch hier, zumal da die Verbindung des ὄπτεσθαι τὸν κύριον mit dem ἁγιασμός wohl auf den Ausspruch Christi in der Bergpredigt hindeuten könnte. Daß das Kausalverhältniß, welches hier und Matth. 5, 8. zwischen der Herzensreinheit und dem Schauen Gottes gesetzt ist, darauf hinführe, dieses Schauen nicht als ein Sehen mit äußerlichen Augen zu nehmen, habe ich in dem Kommentar zur Berg-

predigt zu Matth. 5, 8. ausführlich darzuthun gesucht. Sachparallele ist auch Eph. 5, 5.

V. 15. Der Zustand der Gemeinde gab zu der Befürchtung Veranlassung, daß schon damals, als der Brief geschrieben wurde, insgeheim Neigung zum Abfall sich verbreitete. Daß die Befürchtung nicht bloß auf die Zukunft geht, zeigt auch der conj. praes. nach μή: ἐνοχλῇ *) und das ἄνω φύουσα. Auch 10, 25. zeigt, daß die Anfänge des Verderbens schon vorhanden waren. Ὑστερεῖν mit Beziehung auf das vorhergebrauchte Bild von der Trägheit und Mattigkeit. Das verb. subst. als Kopula kann auch im Konj. ausgelassen werden (Schäfer melet. S. 43.), nur mit Ausnahme weniger Fälle, wie nach ὅς ἄν, ἕως ἄν, wo die Auslassung wenigstens sehr selten stattfindet. Die Umschreibung durch das partic. mit dem verb. subst., welche sonst entweder zur Bezeichnung der Dauer oder des Nachdrucks dient, drückt wohl hier keines von beiden aus, sondern steht einfach statt des verb. fin. Die Verbindung mit ἀπό ist constr. praegnans: «so daß man ausgeschlossen wird», welchen selbigen Sinn das perf. von ὑστερέω Kap. 4, 1. ausdrückte. Auch die Worte μή τις ῥίζα — ἐνοχλῇ sind aus dem A. T. entlehnt, nämlich sehr passenderweise aus 5 Mos. 29, 18., wo von solchen Mitgliedern des Gottesvolkes die Rede ist, welche heimlich götzendienerische Gesinnungen hegen. Durch πικρίας haben die LXX. das hebräische לַעֲנָה «Wermuth» übersetzt; bittere Kräuter erregen Erbrechen u. s. w., danach werden bittere Kräuter und insbesondere der Wermuth von den Hebräern unter die Giftpflanzen gerechnet Offenb. 8, 11. — Ἐνοχλέω ein Wort, dessen Gebrauch in der klassischen Gräcität von Wetstein belegt wird, das aber auch in der hellenistischen und kirchlichen Gräcität sehr verbreitet ist, bei Symm. Richt. 18, 7. 1 Sam. 25, 7. 3 Esr. 2, 22., Test. 12 Patr. p. 508., Theod. Opp. IV. 469. u. a., das mithin nicht auffallen kann. Auch haben es nicht nur alle codd. und alle Uebersetzungen, sondern es findet sich selbst in der

---

*) Hermann zu Soph. Ajax v. 272.: μὴ ᾖ verentis est, ne quid nunc sit, simulque nescire se, utrum sit nec ne, significantis.

alttestamentlichen Stelle 5 Mos. 29, 18. in dem alex. cod. der LXX., während der vatikanische ἐν χολῇ liest. Ausgehend von der Richtigkeit dieser letztern Lesart ἐν χολῇ in jener Stelle, haben indeß Viele sich dafür entschieden, daß auch hier ἐν χολῇ die ursprüngliche Lesart gewesen sei. Ein katholischer Interpret, den sonst nicht gerade die kritische ἀγχίνοια auszeichnet, Este, hat zuerst diese Vermuthung ausgesprochen, dann Grotius, Mill, Pfaff, Valckenaer, auch Matthäi nennt sie valde speciosa, und in der That ist sie es. Daß im cod. Alex. ἐνοχλῇ eine Korrektur aus dem N. T. ist, kann um so weniger in Zweifel gezogen werden, da auch an andern Stellen solche Korrekturen vorkommen; die LXX. haben, wie hier, auch Klagel. 3, 19. לַעֲנָה וָרֹאשׁ durch πικρία καὶ χολή übersetzt. Gesetzt nun, daß der Vf., die Stelle 5 Mos. 29, 18. noch etwas genauer anführend, ἐν χολῇ gesetzt hätte, so ließe sich leicht begreifen, daß ein Abschreiber, zumal da das Verbum sonst fehlen würde, die Buchstaben, welche scriptura continua geschrieben waren, versetzt und ἐνοχλῇ geschrieben hätte. Es ist bekannt, daß die Abschreiber, wie es auch das lesende Auge thut, Buchstaben leicht umstellten, daher im Griechischen die Verwechselung von ἔβαλεν und ἔλαβεν, im Lateinischen von urina und ruina. Daß, wenn man ἐν χολῇ liest, das Verbum fehlen würde, spricht nicht gegen diese Lesart, sondern vielmehr dafür, denn der Satz wird dann ganz parallel mit dem vorhergehenden, wo auch das verb. subst. fehlt, und auch in dem folgenden 16. V. fehlt zu μή τις κτλ. das Verbum; auch dürfte vielleicht zu ἐνοχλῇ ein ὑμᾶς zu erwarten gewesen seyn. Wenn irgend eine von den etwa dreihundert Konjekturen, die beim N. T. gemacht worden sind, leicht ist, so ist es gewiß diese. Wo jedoch bei einem Werke so viele Autoritäten, Uebersetzungen und codd. vorliegen, wie beim N. T., so daß ihre Zahl auch mit der der am meisten unter den Alten abgeschriebenen Autoren Virgil und Lucan gar nicht in Vergleich kommt, und wo bei einer St. in sämmtlichen Zeugen auch nicht eine einzige gegen eine Lesart Verdacht erregende Spur nachgewiesen werden kann, muß doch jede εὐστοχία vor dem histori-

schen Zeugnisse bescheiden zurücktreten *). — Stat $\tau\alpha\acute{\nu}\tau\eta\varsigma$ lesen nicht unwichtige Autoritäten $\alpha\mathring{\upsilon}\tau\tilde{\eta}\varsigma$; das Demonstrativ, welches in solchen Fällen auch bei den Klassikern steht, dient dann zum Nachdruck.

V. 16. Die Warnung tritt deutlicher hervor, sie bezieht sich auf Geringschätzung des christlichen Gnadenstandes. *Πόρνος* ist gewiß im uneigentlichen Sinne zu nehmen, wie auch Jak. 4, 4. die geistige Beziehung den Vorzug verdient, vergl. Sir. 46, 11. Die vorher citirte alttestamentliche Stelle hatte von heimlicher götzendienerischer Gesinnung gesprochen; der Vf. hatte sie in Bezug auf solche angeführt, welche sich heimlich dem Abfall vom Evangelium zuneigten. Durchaus passend ist daher hier die Bedeutung von geistiger Buhlerei. — Ein passender Ausdruck für *βέβηλος* ist im Deutschen nicht leicht zu finden, es bezeichnet einen solchen, welcher für das Heilige und Geweihte keinen Sinn hat, Luther in der Uebersetzung von 1522 «ein ungeistlicher». Als ein Typus solcher roher, aufs Vergängliche gerichteter Menschen, ließ sich treffend Esau fassen; denn sein Ausruf 1 Mos. 25, 32.: «Siehe ich muß doch sterben, was soll mir die Erstgeburt», mit dem er, von der Jagd ermüdet, seinem Bruder gegen das Eine Mahl jenes heilige Recht abtrat und damit alle Auszeichnungen und Segnungen, welche daran hafteten, zeigt einen rohen und auf den Genuß des Augenblicks gerichteten Sinn. Mit ihm konnten jene Gemeindemitglieder, welche gegen die unschätzbaren Vorrechte der christlichen Gemeinschaft gleichgültig geworden waren, um so eher verglichen werden, da an dem Erstgeburtsrechte in jenem Falle auch zugleich das Vorrecht haftete, zur theokratischen Linie zu gehören. — *Τὰ πρωτοτόκια* nicht sowohl die Erstgeburt, wie Luther übersetzt, sondern «das Erstgeburts recht». Die spätere griechische Sprache bildete nämlich eine große Anzahl den Attikern unbekannter, neuer

*) Jene große kritische Freiheit, welcher Luther huldigte (s. S. 55.), hat ihn auch kein Bedenken tragen lassen, der Konjekturalkritik im N. T. einen Zugang zu gestatten, freilich in einem an sich gleichgültigen Falle und noch dazu sehr unbegründeterweise. Er hat nämlich Apgesch. 9, 36. die auf 2 Chron. 24, 1. gestützte Konjektur Reuchlins *Ταβιά* aufgenommen und daher Tabea statt Tabitha im deutschen Text.

Wörter auf *ιον* besonders zur Bezeichnung von Rechtsbegriffen: *λειποστράτιον, ἀγάμιον, ἀνδρολήψιον*; diese Neutra wurden dann auch öfter im Plural gebraucht, vergl. Casaubonus und Schweighäuser zu *τὰ χωρήγια* bei Polyb. I, 17, 3. und Lobeck zu Phrynich. p. 510. Josephus gebraucht dafür *τὸ πρεσβεῖον*.

V. 17. *Γάρ* auf die Warnung zurückzubeziehen: «hütet euch, da ihr wißt». *Καὶ μετέπειτα* nicht bloß zur Zeit der Versündigung, sondern auch später noch, s. 1 M. 27, 38. *Τόπον εὑρίσκειν, διδόναι, λαμβάνειν* (vgl. Bretschneider s. h. v.), wie auch im Latein. locum invenire, habere. Da *μετάνοια* im christlichen Sprachgebrauch stehend von der Reue über das Sündenleben gebraucht wird, so ist von den ältern Uebersetzern diese Erklärung auch hier angenommen worden, so von den latein. Uebersetzungen, dem Syrer, Aethiopen, Kopten. Die Itala übersetzt: non enim invenit poenitentia locum (nämlich apud Deum) et quamquam cum lacrimis inquisisset eam, die Vulg. hat, denselben Sinn ausdrückend: poenitentiae locum, auch Luther hat hiernach: «denn er fand keinen Raum zur Buße, obwohl er sie mit Thränen suchte», und wie S. 246. in d. Anm. bemerkt wurde, war ihm dieser Sinn so anstößig, daß er auf diesen Grund hin Zweifel am paulinischen Ursprunge des Briefes aussprach. Die Stelle bewies nach dieser Auffassung, daß Reue bei Gott keinen Raum finde d. i. nicht angenommen werde, auch wenn man mit Thränen um die Reue bemüht ist, und dies war der christlichen und insbesondere auch der protestantischen Dogmatik entgegen, welche als Grund, warum die Kap. 6, 6. Erwähnten nicht zur Reue erneut werden könnten, angab: quia medium illud, per quod spiritus sanctus in cordibus hominum poenitentiam operatur, pertinacissime repudiant. *Μετάνοια* bezieht sich indessen gewiß auf die Sinnesänderung Isaaks des Vaters, so daß man im Latein. richtiger retractatio als poenitentia übersetzt. Dafür spricht die Stelle 1 Mos. 27, 33. 38., auf welche hier deutlich Bezug genommen wird *), so wie auch dies, daß ja die

---

*) In der Stelle 1 Mos. 27, 38. hat der griechische Uebersetzer *κατα-*

Thränen aus Sehnsucht nach Reue ein unverkennbares Zeichen schon vorhandener Reue sind. Da indeß dieser Ausspruch des Verfs. in der älteren Kirche allgemein in dem vorhererwähnten Sinne genommen wurde, so fanden die Novatianer in ihm ebenso wie in K. 6, 6. ihren Anhalt, und in der Zeit von Francke und nach ihm, wo sich in der hallischen Schule die strenge Bußtheorie ausbildete, wurde der Ausspruch benutzt, um daraus zu erweisen, daß auch ein Weinen nach Reue noch nicht einen hinlänglichen Grad von Zerknirschung darthue, wie er zur rechten *μετάνοια* gehöre. Die Auswege, welche die Kirchenväter im Kampf mit den Novatianern ergriffen, waren hier wie Kap. 6. sehr unbefriedigend. Chrys. verweist auf 1 Mos. 27, 41., um zu zeigen, daß jene Thränen der Sehnsucht nach Buße bei Esau nicht aufrichtig gewesen seien, und Theod. scheint sich nicht herauswickeln zu können, denn wie läßt sich folgende Erklärung mit dem Texte vereinigen: *μετανοίας τόπον οὐχ εὗρεν, ἀντὶ τοῦ· οὐχ εὗρε τὴν τῆς μετανοίας ὁδὸν, οὐδὲ ἐθρήνησεν ἐφ᾽ οἷς κακῶς ἐβουλεύσατο· ὠδύρατο δὲ οὐ τὴν ἁμαρτίαν, ἀλλὰ τὴν τοῦ Ἰακὼβ εὐκληρίαν*? Ist unter *μετάνοια* die Sinnesänderung des Vaters zu verstehen, so fällt das Bedenken hinweg, welches die Novatianer erregten und welches Luthern den Anstoß gab, dagegen tritt aber ein anderes hervor und zwar gegen die von uns aufgestellte Ansicht, nach welcher ein Wechselverhältniß zwischen göttlicher Verdammniß und menschlicher Verhärtung stattfinden soll. Man wird nämlich sagen können: der Verf. will doch an diesem Exempel anschaulich machen, wie sich Gott zu demjenigen verhalte, welcher seinen Gnadenstand verscherzt hat, jene von Esau verscherzte Erstgeburt ist der Typus für die geistige Erstgeburt der Gläubigen (s. *πρωτότοκοι* V. 23.), und wenden wir nun in diesem Sinne das Beispiel an, so ergiebt sich, daß der himmlische Vater selbst

---

*νυχθέντος δὲ Ἰσαὰκ* eingeschoben, welches insofern der Auffassung der Stelle bei unserem Verf. ungünstig zu seyn scheint, da ja diese Worte auf Reue des alten Vaters deuten. Allein da der Greis dennoch seinen Beschluß nicht änderte, so zeigte dieser Zusatz dem Leser der griechischen Uebersetzung nur noch deutlicher den Ernst der Vergeltung, denn Isaaks Unwillfährigkeit stellte sich so wie ein göttliches Verhängniß dar.

dann sein Verwerfungsurtheil über den, welcher in die Sünde gegen den heiligen Geist gerathen, nicht ändert, wenn derselbe auch mit Thränen eine Zurücknahme der göttlichen Verwerfung suchen sollte. Hierauf ließe sich nun zunächst antworten, daß wir nicht befugt seien, die Parallele weiter zu ziehen, als die Absicht des Vfs. geht — er wollte an Esau zeigen, wie ernst der Leichtsinn gegen göttliche Vorrechte gestraft werde, ohne damit irgend etwas über die Frage zu entscheiden, ob auch bei denen, welche sich von der göttlichen Gnade losgesagt haben, irgend einmal die Sehnsucht eintreten werde, daß Gott sein Verwerfungsurtheil zurücknähme. Ganz genau würde sich die Parallele ja doch nicht ziehen lassen, da Esau, wenn auch nicht den Segen der Erstgeburt, so doch irgend einen Segen von seinem Vater empfängt, mithin auch eine Verscherzung jenes Segens nicht dazu dienen kann, eine vollkommene Parallele zur reprobatio finalis abzugeben, vgl. 1 Mos. 27, 39. Doch auch wenn wir das Beispiel mit mehr Genauigkeit anpassen, so ergiebt sich, daß jene Folgerung nicht daraus gezogen werden kann. Verstehen wir μετάνοια von der retractatio des Vaters, so gilt alsdann, was die griechischen Interpreten sagen, daß jene Thränen des älteren Sohnes gar nicht ein Beweis seiner Sinnesänderung sind; hätte er wahrhafte Reue über seinen früheren Leichtsinn gehabt, so hätte er, sich selbst die Schuld beimessend, auch nicht von solchem Grimm gegen seinen jüngern Bruder ergriffen werden können, wie es nach 1 Mos. 27, 41. der Fall ist. Wie Dante's Verdammte weinen über die Folgen ihrer Sünde, ohne doch die Sünde selbst zu beweinen, was selbst bei der zarten Franceska von Rimini der Fall ist (s. oben S. 370.), so galten auch jene Thränen dem Verluste des Vorrechts, aber nicht der begangenen Sünde, wie die Dogmatiker sagen: fuit poenitentia poenae, non culpae, amissi, non admissi. Calvin: respondeo, poenitentiam hic non pro sincera ad Deum conversione accipi, sed tantum pro terrore, quo Dominus impios percellit, postquam diu in sua nequitia delectati sunt. — Mit jener jungfräulichen Innigkeit, deren Pulsschlag man bei Bengel durch alle gelehrten Observationen hindurch so lieblich fühlt, bemerkt der

kindliche große Mann zu *μετὰ δακρύων*: antea sine lacrimis habuisset, postea, quamlibet flens, repulsam tulit. Utamur tempore! Luc. 13, 28.

V. 18—29. Je lieblicher der neue Bund im Vergleich zum alten ist, desto strenger wird die Gleichgültigkeit gegen ihn sich rächen, darum laßt uns im Besitz so großer Gnadengüter in Gottes Gnade beharren.

V. 18—24. Wie der Verf. schon Kap. 2, 1—4. und 10, 28—31. zu bedenken gegeben hatte, daß, um so größer die Herrlichkeit des neuen Bundes im Vergleich zum alten, um so viel ernster auch die Strafe der Gleichgültigkeit seyn werde, so thut er es nun auch hier und stellt in einem rhetorisch sehr kunstvoll gebildeten Satze (s. S. 42.) den alten Bund dem neuen auf eine solche Weise gegenüber, daß jener als der mit den Schrecken der Majestät umringte, dieser als der mit Gnade und Liebe gekrönte sich darstellt *). Besonders zu beachten ist bei diesem Abschnitte die Kommentation von Knapp in seinen Scripta var. arg. 2. A. S. 231., welche mit einer Liebe ausgearbeitet ist, deren mikrologischer Fleiß zeigt, wie Bengel kommentirt haben würde, wenn er statt eines bloßen Zeigefingers (wie er selbst sagt, hatte er ursprünglich sein Werk index nennen wollen, statt gnomon) eine vollständige Auslegung des Neuen Testamentes gegeben hätte, nur daß freilich bei den exegetischen Mahlen, welche der sel. Knapp bereitete, Ein condimentum fehlte, woran Bengel reicher war, als irgend einer der Ausleger des Neuen Testamentes — das Salz. Auch Bengel hat diesen Abschnitt mit Vorliebe behandelt und ist, wie sonst (s. oben zu 11, 33. 34.), so auch hier beflissen, zunächst die Symmetrie in dem heiligen Baue nachzuweisen. Er glaubt in der den alten Bund darstellenden Hälfte die heilige Heptas zu finden und sucht sie daher auch bei der zweiten Hälfte in der Darstellung des neuen Bundes auf. Schon in der ersten Hälfte kommt jedoch die Siebenzahl nur heraus, wenn man *καὶ κεκαυμένῳ πυρί* von

*) Ein Rec. in Rheinwald's Repert. 1838. 1. H. S. 15. meint, der Gegensatz sei nicht der des Schrecklichen und der Gnade, sondern des Sinnlichen, Aeußerlichen zum Geistigen, Realen, allein wenn auch dieser mit hineinspielt, so zeigt doch V. 20. 21. 24. zu deutlich, daß es dem Vf. vornehmlich um jenen Gegensatz zu thun war.

ὄρει ablöst, welches, wie sich uns zeigen wird, nicht wohl gebilligt werden kann; noch weniger kann es aber Beifall finden, wenn Bengel, um auch bei der zweiten Hälfte seine Absicht zu erreichen, καὶ μυριάσιν — ἐν οὐρανοῖς zu Einem Satze verbindend, so erklärt: «zu den Tausenden, nämlich zu der Engel Versammlung und der Gemeinde der Erstgebornen.» Könnte man unter der ἐκκλησία πρωτοτόκων die vollendeten Seeligen verstehn, so ließe sich diese Auffassung annehmen, und hätte man dann in der zweiten Hälfte die Siebenzahl gewonnen, so wäre man noch mehr berechtigt, sie auch in der ersten aufzusuchen. Jene ἐκκλησία πρωτοτόκων kann doch aber, wie wir sehen werden, füglich nur die noch auf Erden wandelnde Gemeinde seyn und wenn dies, so kann sie wohl auch nicht unter die μυριάδες subsumirt werden, wie denn auch kein τὲ — καί, sondern das bloße καί diese πρωτότοκοι mit den ἄγγελοι verbindet. Mit seiner Erklärung jener Worte ist dann aber auch zugleich die Siebenzahl in dieser zweiten Hälfte aufzugeben. Bei genauerer Erwägung des Verhältnisses beider Hälften kann es indeß auch nicht auffallen, wenn sich die Zahl der einzelnen Glieder nicht genau entspricht. Bildeten der Sache nach die Glieder der zweiten Hälfte zu der der ersten eine antistrophische Parallele, so wäre allerdings der Mangel an Uebereinstimmung der Zahl ein Verstoß gegen die Symmetrie. Da jedoch mit Ausnahme des ersten Gliedes in beiden Hälften keine solche reale Opposition stattfindet, so kann auch die Ungleichheit in der Zahl der Glieder nicht befremden. Dagegen wird man aber mit Recht verlangen, daß bei Aufzählung der vorhandenen Glieder in der zweiten Hälfte eine angemessene Reihenfolge stattfinde. Dennoch läßt sich befriedigend diese nicht nachweisen. Am angemessensten erscheint es, nach Erwähnung der Gottesstadt ihre Bewohner und danach ihr Haupt zu erwähnen, nun zerstört aber das πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων die Symmetrie der Gedankenfolge. Am ehesten dürfte sich, falls man eine bloße Nachlässigkeit der Gedankenordnung zuzugestehen sich nicht entschließen kann, die vorliegende Stellung der Glieder so erklären lassen: Der Vf. erwähnt zuerst die Gottesstadt, dann die Bewohner nach den zwei Be-

sengattungen: Engel und Menschen, dann das Haupt, darauf specieller die Gestalt des Gottesreichs mit Rücksicht auf die von Christo ausgehenden Segnungen.

V. 18. Γὰρ weist auf die Drohung hin, welche das vorhergegangene Beispiel vorgehalten hatte. Der Terminus προσέρχεσθαι zunächst sich anschließend an 5 Mos. 4, 11. in den LXX., aber mit Rücksicht auf die 4, 16. 10, 1. erwähnte solenne Bedeutung von προσέρχεσθαι, ἐγγίζειν. Ueberhaupt knüpft sich die folgende Beschreibung der Gesetzgebung nicht sowohl an den Bericht in 2 Mos. 19. und 20., als an den in 5 Mos. 4. u. 5. Dem Endzwecke entsprechend, welchen die auf das Gesetz gegründete Oekonomie Gottes hatte, das Bewußtseyn von Schuld und Sünde zu erwecken, geschah die Gesetzgebung unter symbolischen Manifestationen der Strenge und Majestät Gottes, sowie andererseits die Aeußerungen der Heilkräfte Jesu die Sinnbilder des Charakters des neuen Bundes der Gnade sind. Sinai hier wie Gal. 4, 24. der Repräsentant der gesetzlichen Oekonomie, während sich an Zion, den Berg Davids, die messianischen Weissagungen anknüpfen Röm. 11, 26. Offenb. 14, 1. Ps. 132, 13. 14. Jes. 2. — Sinai führt das Prädikat ψηλαφώμενον. Soll man hier die Participialbedeutung festhalten, oder die des adj. verb. ψηλαφητός annehmen? Da jene Bedeutung die zunächst liegende ist, so ist zuerst zu versuchen, ob sie einen passenden Sinn giebt. Man könnte nun ψηλαφώμενον mit πυρί verbinden und erklären: «vom Blitze berührt werdend,» allein das Verbum, das in diesem Falle gebraucht seyn müßte, wäre nicht ψηλαφᾶν palpare, sondern ἅπτεσθαι, θιγγάνειν i. e. tangere (fulmine). Man könnte ferner mit Erasmus, Bengel an Ps. 104, 32. 144, 5. erinnern, wo die Berührung Gottes die Berge rauchen macht, allein 1) wäre auch da ἅπτεσθαι das passende Wort, 2) müßte nothwendig, wenn dieses der Sinn wäre, Gottes selbst dabei Erwähnung gethan seyn. Muß nun auch diese Erklärung aufgegeben werden, dann bleibt nur übrig, wie es schon von den Alten geschehen ist, das Partic. als adject. verb. zu fassen für ψηλαφητός. Die Zuverlässigkeit dieses Gebrauchs der Participien ist zwar von den meisten neuern Erklärern von

Gal. 2, 11. geleugnet worden, allein, wenn man schon dort das Part perf. κατεγνωσμένος nicht wohl erklären kann, ohne diesen Gebrauch anzunehmen, so ist hier, möchten wir sagen, jeder andere Weg abgeschnitten. Außer der Stelle im Galaterbriefe findet sich auch noch das Part. ἐβδελυγμένοι Offenb. 21, 8., welches man auch nicht ohne Künstelei anders wird übersetzen können, als de Wette gethan hat: «die Greuelhaften,» desgl. ἐξουθενημένος 2 Kor. 10, 12., ferner das Part. praes. καταργούμενος 2 Kor. 3, 7. 11. 13., ja auch in unserem Briefe finden wir weiterhin V. 27. τὰ σαλευόμενα ebenso gebraucht, wie das gleich darauf folgende ἀσάλευτος V. 28. zeigt, wodurch es wieder aufgenommen wird. Die Beispiele, welche für diesen Gebrauch des part. pass. Elsner zu Gal. 2, 11. aus den Klassikern beigebracht hat, erweisen sich allerdings, wenn man sie im Zusammenhange nachliest, als unhaltbar; dagegen hat Matthies ein treffendes Beispiel aus Homer angeführt, nämlich die Formel: εἰ δύναμαι τελέσαι γε καὶ εἰ τετελεσμένον ἐστί, Il. XVIII, 427. u. auch XIV, 196. Ist doch die Verbalform auf τός ursprünglich passivisch gewesen, indem sie dem lateinischen Part. auf tus entspricht. Man hat den Gebrauch der Participien in dieser Bedeutung nicht gerade als einen Hebraismus anzusehen, wiewohl bei den des Hebräischen mehr kundigen Schriftstellern dieses allerdings einen Einfluß geäußert haben mag. Aus welchem Grunde giebt aber hier der Verf. dem Sinai das Prädikat des «sinnlich tastbaren Berges» und wie ist er darauf gekommen, den Begriff der Sinnlichkeit gerade durch dieses Prädikat auszudrücken? So wie jene Umstände den mit der alten Gesetzgebung verbundenen Schrecken ausdrücken, so dient auch dieses Prädikat dazu, die niedere Stufe des A. B. zu zeigen, denn im N. B. findet ein pneumatisches προσέρχεσθαι πρὸς τὸν Θεόν statt V. 22. f. Nun sollte man aber auch dem πνευματικόν gegenüber nach alexandrinischem Sprachgebrauche hier das Prädikat αἰσθητόν erwarten, nach paulinischem σαρκικόν. Hier ist ein Fall, wo man sehr geneigt werden kann, einen Einfluß des rabbinischen Sprachgebrauchs anzunehmen; in diesem nämlich ist nichts gewöhnlicher, als der Gebrauch des Wortes מַמָּשׁ von מָשַׁשׁ palpare, in der Bedeutung aliquid, aber auch: quod sen-

sibus subjectum est, reale. — *Κεκαυμένῳ* ist schon von der Vulg. als Prädikat von *πῦρ* angesehen worden, so daß die Worte *καὶ κεκαυμένῳ πυρί* einen selbstständigen Satz bilden: et accensibilem ignem, und diese Verbindung haben auch Michaelis, Knapp angenommen, der Letztere wohl aus der Nebenrücksicht, weil er Gewicht darauf legte, daß in dem Abschnitte V. 22—24. keiner der Appositionssätze ein *καὶ* bei sich habe, und daher auch in der ersten Hälfte keine solche Inkongruenz dulden wollte. Allein es kommt doch Mehreres zusammen, welches uns der auch von Luther angenommenen Auffassung beizutreten nöthigt: zuvörderst das Prädikat *κεκαυμένον*, welches doch zunächst angezündet heißt und daher mit *πῦρ* verbunden weit unpassender ist als mit *ὄρος* verbunden, sodann daß wir ausdrücklich lesen, daß der Berg von Gott in Flammen gesetzt worden sei und dieses mehrmals hervorgehoben wird, 5 Mos. 4, 11. 5, 23. 9, 15. 2 Mos. 20, 18., vergl. auch Offb. 8, 8. Das Dunkel ist das, welches die den Berg umhangenden Wolken bilden; der Sturm der Begleiter des Ungewitters; der Posaunenschall die Ankündigung der nahenden Gottheit; die Stimme jene geheimnißvolle Stimme, die da redete, ohne daß eine Gestalt gesehen wurde 5 Mos. 4, 12. *Ἧς* ist mit *ἀκούσαντες* zu konstruiren, die Negation nach dem verb. negandi pleonastisch (Winer §. 67. 1. Anm.). Die Formel *προςτίθεσθαι λόγον* nicht mit Wetstein, Böhme, Schulz nach den Stellen aus Dionysius Halik. hist. 6, 88. 8, 9. 10, 30. zu erklären, wonach *λόγον προςτιθέναι τινί* nur heißen würde: «eine Rede an Jemand richten,» wo aber die Lesart unsicher ist und Reiske *προτιθέναι* vorzieht; — sondern nach der hebräischen Formel יוֹסִיף לְדַבֵּר. Jene Ausleger citiren 2 Mos. 20, 18. 19., richtiger aber vergleicht man 5 Mos. 5, 25. 18, 16., wo das Volk sagt: *οὐ προςθήσομεν ἀκοῦσαι τὴν φωνὴν κυρίου*, und auch 2 Mos. 20, 19 geht genau genommen die Bitte darauf, daß Gott nicht fortfahren möge zu sprechen. Auf diesen Vers bezieht sich V. 25.

V. 20. Das Gebot 2 M. 19, 12. 13. hatte so Thieren wie Menschen den Zutritt verboten. Daß selbst den vernunftlosen Thieren dies schreckliche Gebot gegeben worden, hebt der

Vf. hervor, da hierin der Ernst des Gesetzgebers sich am furchtbarsten zeigte. Es war aber nicht bloß der Haufe, welcher die Gesetze empfing, den jener Schrecken ergriff, sondern der Gesetzgeber selbst wurde davon überfallen. Das Wort ἐκφοβός εἰμι (καὶ ἔντρομος haben die LXX. gar nicht — man sieht, mit welcher Freiheit der Vf. mit dem Buchstaben des alttestamentlichen Textes umgeht) spricht indessen Moses bei der Gesetzgebung selbst nicht aus, sondern erst nach 5 Mos. 9, 19. mit Beziehung auf jenen Moment, wo er sah (es sollte in den LXX. ἤμην heißen), daß die Israeliten das gegossene Kalb anbeteten. Wahrscheinlich hat jedoch unser Vf. die Sache so angesehen, daß der Schrecken, welcher den Gesetzgeber da ergriff, mit dem tiefen Eindrucke zusammenhing, welchen ihm die Erscheinung auf dem Berge gemacht hatte, vergl. 5 Mos. 9, 15. — Bei Μωυσῆς sollte man ein αὐτός erwarten. Das καὶ kann eigentlich nicht durch sogar übersetzt werden, wie Schulz thut, indem sonst ein Asyndeton entsteht.

V. 22. Ὄρει bildet einen Nebenbegriff und ist daher als Apposition dem Σιών nachgesetzt. Zion, der Sitz Davids, an welchen sich die messianischen Weissagungen knüpften (Röm. 11, 26. 1 Petr. 2. 6. Jes. 2. Offenb. 14, 1.). Die Idee, welche hier Zion ausdrückt, wird sonst durch Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος repräsentirt; unser Verf. hat aber den Gegensatz zum ὄρος Σινᾶ schlagender ausdrücken wollen als Paulus, welcher Gal. 4, 26. dem Sinai ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ gegenüberstellt. So dient denn also Ἱερουσαλὴμ ἐπουράνιος an unserer Stelle nur zur Amplifikation des Begriffes, der schon in Σιών liegt. Der Terminus καινὴ Ἱερουσαλήμ findet sich vorzüglich in der Offenb. 3, 12. 21, 2., wozu dann noch Gal. 4, 26. kommt, eben hierauf ist in unserm Briefe zu beziehen 11, 10. 16. 13, 14. und auch Luc. 16, 9. kann man vergleichen. Da derselbe Ausdruck auch bei rabbinischen Schriftstellern häufig vorkommt, und da Manche von diesen in der That an die Existenz einer wer weiß wie beschaffenen Stadt jenseits der Wolken geglaubt zu haben scheinen, so haben einige Interpreten auch bei den neutestamentlichen Schriftstellern einen solchen Glauben vorausgesetzt, und wir haben schon S. 103. erfahren, welche rohe Superstition in dieser Hinsicht

unserm Verf. von Böhme zugeschrieben worden ist. Hätte unser Vf. an unserer Stelle an die Existenz einer solchen Stadt jenseits der Wolken geglaubt, so auch natürlich an die eines Berges Zion, und wenn an diese, so sieht man nicht ein, warum er nicht auch mit dem Rabbi Samuel an einen סיני של מעלה d. i. himmlischen Sinai geglaubt haben soll, und so kann man am Ende die ganze irdische Landkarte in den Himmel verlegen. Daß Zion und mithin auch Jerusalem hier nur als Symbol dastehn, wird man schon aus dem Gegensatz zu dem ὄρος ψηλαφώμενον schließen müssen *) Bei Paulus Gal. 4. ist ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ unleugbar in demselben Sinne gebraucht wie Gal. 6, 16. ὁ Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ; auch wenn in der Offenb. Joh. die Gottesstadt das neue Jerusalem heißt, so deutet auch dieses darauf hin, daß dieser Terminus eine civitas bezeichnet, welche erst aus den Mitgliedern des verherrlichten Gottesreichs erwachsen soll. Aber auch den jüdischen Schriftstellern thut man zu viel, wenn man ihnen insgesammt so rohe Vorstellungen zuschreibt; das haben wir schon bei 9, 8. mit Rücksicht auf das bemerkt, was sie über den himmlischen Tempel sagen; dasselbe gilt auch in Betreff ihrer Aussprüche von dem himmlischen Jerusalem, Synedrium, Sinai, von den himmlischen Lehrschulen u. s. w. Man findet bei diesen Schriftstellern die Swedenborgische Lehre von den «Korrespondenzen» ganz ausgebildet, wozu vielleicht die erste Veranlassung durch 2 M. 25, 40. gegeben worden ist **). Einige haben sich hiernach denn auch von den himmlischen Dingen noch krassere Vorstellungen gemacht als

---

*) Wie natürlich eine Symbolik dieser Art jedem nicht ganz von Gemüth und Phantasie verlassenen Menschen sei, das sehe man z. B. aus der Geschichte des ägyptischen Martyrers bei Eusebius de martyr. Palaest. c. 11., welcher auf die Frage des Richters, woher er sei, antwortet: „aus Jerusalem," nämlich aus dem geistigen, und als darauf mit politischem Verdacht weiter gefragt wird, wo dieses Jerusalem liege, zur Antwort giebt: πρὸς ἀνίσχοντι ἡλίῳ. — Wie hat doch der einfache Sinn der Gläubigen die Symbolik der Schrift in vielen Fällen viel geistiger erklärt, als die gelehrten Schriftausleger!

**) כל מה די בארעא הכי נמי בעילא „alles was auf Erden ist, ist auch im Himmel" sagt Sohar Genes. f. 91. p. 362.

die, in welchen der schwedische Theosoph das Reich der Engel und Teufel malt. Dagegen haben andere mit jener Lehre die platonische Idee verbunden, daß alles Irdische sein παράδειγμα bei Gott habe, in welchem Sinne z. B. in dem Buche Jalkut Rubeni es heißt, daß jede der irdischen Lehrschulen in einer himmlischen ihre כֹּחַ וְנִצֵּל, ihre Kraft und ihren Schutz habe — wie nahe kommt diese Vorstellung der der persischen Fervers! Eine Anzahl rabbinischer Stellen über ירושלם של מעלא findet sich bei Wetstein zu Gal. 4, 26. und in der Dissertation von Schöttgen de Hierosolyma coelesti. Vgl. auch über ἐπουράνιος die Einleitung zu Kap. 8. und die dort citirten Stellen. — Nachdem die Gottesstadt erwähnt worden, folgt die Erwähnung ihrer Bewohner. Sie bestehen aus zwei Klassen, aus Engelgeistern und aus Menschen, die ersteren insbesondere bei den Rabbinen פָּמַלְיָא שֶׁלּוֹ «die göttliche Familie» genannt, von den andern im vollendeten Zustande heißt es, daß sie ἰσάγγελοι sind Luk. 20, 36., beide führen den Namen υἱοὶ θεοῦ. Daß durch Christum die versöhnte und geheiligte Menschheit wieder aufgenommen sei in den großen Geisterbund des Himmels, spricht auch Paulus Eph. 1, 10. Kol. 1, 20. aus und ist das Ziel der von Christo selbst Matth. 6, 10. gelehrten Bitte. — Streitig ist in dem Nachfolgenden die Interpunktion. Wir haben oben die eine Ansicht, die von Bengel, kennen lernen, welche die ἄγγελοι und die πρωτότοκοι als zwei verschiedene Klassen unter die μυριάδες subsumirt. Die lateinischen Uebersetzer, der Syrer und Araber in der Polyglotte verbinden μυριάσιν ἀγγέλων πανηγύρει zu Einem Satze, doch so, daß sie übersetzen, als ob μυριάδων stünde, die Vulg.: et multorum millium angelorum frequentiam *). Die griechischen Interpreten ver-

*) Daß sie nicht μυριάδων gelesen haben, sondern vielmehr πανηγύρει als Apposition von μυριάσι angesehen, darauf läßt die Itala schließen, welche übersetzt: et multitudinem angelorum frequentem. Diese Auffassung liegt auch der Uebersetzung zu Grunde, nach welcher Augustin quaest. 168. in Gen. citirt: ad millia angelorum exultantium. — Zwar hat cod. D. von der ersten Hand μυρίων ἁγίων, allein gerade an dieser Stelle hat er von erster Hand viele Fehler der Abschreiber. Auch ist es unrichtig, wenn die meisten Kommentatoren an-

binden ebenfalls jene Worte, doch so, daß sie *μυριάσιν* absolut nehmen und *ἀγγέλων πανηγύρει* als Apposition dazu, ebenso der cod. Alex., welcher bekanntlich durch Punkte oben an den Buchstaben auch kleinere Abtheilungen bezeichnet, unter den Auslegern Seb. Schmid, Griesbach, Knapp, Kuinöl. Dagegen hat Beza das Wort *πανηγύρει* noch mit dem folgenden *καὶ ἐκκλησίᾳ* verbunden, ihm folgte Piscator, Er. Schmid, Rösselt (welcher aber unter den *πρωτότοκοι* die Engel selbst versteht, so daß dieser Satz Apposition zu *μυριάσιν ἀγγέλων* wäre), de Wette u. A. Zu dieser Verbindung der Worte könnte man sich nun allerdings dadurch bestimmen lassen, daß außerdem *μυριάσιν*, zumal ohne Artikel, allzu kahl dazustehen scheint. Allein es ist nachweislich, daß der Terminus *μυριάδες* zur Bezeichnung der Gott umringenden Schaaren höherer Geister solenn war, s. 5 Mos. 33, 2. Ps. 68, 18. Dan. 7, 10. Offb. 5, 11. und namentlich Judä V. 14.; so konnte denn also das Wort vim nominis proprii erhalten und demgemäß auch ohne Artikel gebraucht werden. Indeß könnte man es ja auch hier unbestimmt nehmen: «zu Myriaden.» Darauf, daß die himmlischen Geister an Zahl den Menschengeistern überlegen wären, führte schon die große Zahl ihrer verschiedenen Klassen und Rangordnungen. Die durch die Elzevirische Ausgabe gangbar gewordene Abtheilung hat überdies gegen sich, 1) daß in den übrigen Gliedern dieser zweiten Hälfte das *καὶ* immer ein neues Glied beginnt, 2) daß die Verbindung beider Substantiven *πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ* etwas Tautologisches haben würde, 3) daß der Ausdruck *πανήγυρις* für die auf Erden wandelnde ecclesia militans lange nicht so passend ist als für die Engel. *Πανήγυρις* bezeichnet nämlich eine festliche Versammlung, vorzüglich die mit Gesängen und Tänzen verbundenen Versammlungen bei den olympischen Spielen; es liegt also darin das Prädikat der Seligkeit, vergl. den Scho-

---

geben, Origenes habe c. Cels. 7, 29. *μυριάδων* gelesen, Spencer hat allerdings so, allein schon Höschel hat nach der Autorität sämmtlicher codd. *μυριάσιν*, ebenso de la Rue, und auch de princ. 4, 22. u. c. Cels. 8, 5. findet sich in demselben Citat wie an unserer Stelle *μυριάσιν*.

liasten zu Aeschylus Septem c. Theb. v. 206. bei Blomfield, wo Aeschylus die πανήγυρις θεῶν erwähnt. Die Engel aber werden ja im fortwährenden Preise und Lobe Gottes gedacht, Ps. 103, 20. 148, 2. Luc. 2, 13. Offb. 5, 11.

V. 23. Unter den πρωτότοκοι sind nun von Einigen die Patriarchen, von Andern die Apostel, von noch Andern die Martyrer (Offb. 14, 4.) oder die ersten Judenchristen *) verstanden worden; gegen alle diese Auffassungen spricht indessen schon dies, daß eine so kleine Anzahl nicht ἐκκλησία genannt werden würde. Will man einmal darunter bereits Abgeschiedene verstehen, so wird sich noch am ehesten die Auffassung Bengels billigen lassen, welcher alle gläubigen Israeliten darunter begriffen denkt, praesertim patriarchas, und dann zum Unterschiede unter den πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων die in Christo Vollendeten versteht: per alteros ducitur agmen beatorum, per alteros clauditur. Auch Menken hat sich genau an Bengel angeschlossen. Allein nimmermehr kann man unter den δίκαιοι τετελειωμένοι ausschließlich die Gerechten des N. T. verstehen, nach 11, 40. und 12, 1. muß man auch die alttestamentlichen Frommen darunter begreifen. Außerdem wäre es aber auch durchaus unpassend, den schon im Himmel Vollendeten das Prädikat beizulegen, daß ihre Namen im Himmel verzeichnet sind. Durch dieses Prädikat wird ja eben der Gegensatz der ihnen von Gott gegebenen Bestimmung zu der militia ausgedrückt, in der sie auf Erden streiten, vgl. die Ausleger zu Dan. 12, 1. und Luk. 10, 20. Gerade darum setzt der Vf. dies Prädikat zu ἐκκλησίᾳ hinzu, damit er auf diese Weise die Verbindung rechtfertige, in welche er die noch auf Erden Streitenden mit den seligen Engeln gesetzt: der Bestimmung nach, ihrem Leben im Glauben nach (Phil. 3, 20. Kol. 3, 3.) sind sie schon im Himmel. Augustin de civ. Dei 10, 7.: cum angelis sumus una civitas Dei, cui dicitur in psalmo: gloriosa de te dicta sunt: civitas dei, cujus pars in no-

---

*) So Mosheim in der Dissertation de ecclesia primogenitorum in coelo adscriptorum. Helmst. 1733., weil ihnen zunächst der Zutritt zum Reich Christi gebührt habe. Nach manchen Auslegern soll auch Jak. 1, 18. so zu nehmen seyn.

bis peregrinatur, pars in illis opitulatur. — Ἐν οὐρανοῖς vorangestellt zu lesen, erlauben die Autoritäten nicht; es ist aber auch nicht passend, denn gerade ἀπογεγραμμένων enthält den Hauptbegriff. Das Prädikat der Erstgeburt bezeichnet den ersten Rang unter den Gotteskindern, weshalb es κατ᾽ ἐξοχήν dem Messias zukommt (1, 6.), und wieder vor den übrigen Gläubigen jenen Auserlesenen beigelegt wird, die Offb. 14, 4. erwähnt sind; allen Gläubigen wird es beigelegt Jak. 1, 18. — Nachdem die civitas Dei beschrieben, folgt die Erwähnung des Hauptes derselben: cujus voluntas intelligibilis atque incommutabilis lex eorum est, wie Augustin sagt (Jak. 4, 12.). Ist in diesem Satze πάντων von κριτῇ abhängig oder von θεῷ? Die Vulg. übersetzt: judicem omnium deum, und so die Meisten, die Itala: deum omnium judicem, so Bengel, Knapp mit Vergleichung von Ephes. 4, 6. Für die Verbindung des πάντων mit θεός wurde zuerst von Wall (in der biblioth. Hasaei III. 204.) geltend gemacht, daß es ja doch mehr in der Absicht des Verfs. liegen müsse, jenen himmlischen Geisterstaat von seiner freundlichen Seite darzustellen, mithin auch Gottes vielmehr als des Vaters zu gedenken. Allein warum hat er dann überhaupt an dieser Stelle Gott als κριτής erwähnt? Ich meine zwar auch nicht, daß er dies gethan habe, um die schreckende Seite hervorzuheben, sondern gerade wie Jak. 4, 12., um Gott als das gesetzgebende Haupt zu bezeichnen; im Gesetz liegt das Bindende für die civitas coelestis, die Apposition κριτής ist daher hier ebenso Nachdrucks halber vorangestellt, wie σωτήρ Tit. 1, 3. — Nunmehr folgt, wie Bengel sich ausdrückt, die oeconomia Christi: hoc extremo loco apostolus ea enumerat, quae viatorum oculos oeconomiae dei splendore perculsos ex oeconomia Christi lenius afficiant et reficiant. Im Rückblick auf 11, 40. kann man nicht wohl anders als unter den πνεύματα hier auch die alttestamentlichen Gläubigen mitzuverstehen. Dennoch können auch wir, obwohl wir nicht mit Bengel an die vollendeten Christen denken, jene Worte Bengels uns aneignen, denn wie wir zu 11, 40 gesehen haben, so ist die τελείωσις jener alttestamentlichen Gläubigen

doch auch nur zu Stande gekommen im Hinblick auf Christum und erlangt ihre Vollendung nur in dem durch Christum begründeten Messiasreiche.

V. 24. Dort in der *παλαιὰ διαθήκη* war ein *μεσίτης*, welcher selbst erzittern mußte, hier ein *μεσίτης*, welcher versöhnt; über *μεσίτης* vergl. zu 7, 22. Auffallend ist es, daß *διαθήκη* hier statt des Prädikates *καινή* (8, 13. 9, 15.) das Prädikat *νέα* bei sich hat. Ueber den Unterschied beider ist zu 8, 13. gehandelt worden, woraus sich ergiebt, daß *καινός* das passende Wort ist. Findet nun hier eine bloße Verwechselung der Synonymen statt? Daß man sich auch noch in späteren Zeiten des Unterschiedes bewußt war, läßt sich vielfach belegen, z. B. läßt es sich aus den Stellen zeigen, wo Eusebius beweisen will, daß die *διδασκαλία* der Christen in gewissem Sinne nicht *νέα* gewesen sei, sondern schon im A. T. sich gefunden habe hist. eccl. I, 2, 4., ferner aus der Bezeichnung der Heiden als *νέος λαός* *), der Bekehrten als *νεόφυτοι* u. s. w. Man könnte daher hier und auch Kol. 3, 10. (vgl. Eph. 2, 15. 4, 24.) die Bedeutung frisch, so eben gestiftet festhalten. Allein auch bei den Kirchenvätern kommt doch *ἡ νέα διαθήκη* und *καινή* promiscue gebraucht vor, s. z. B. Theodorus Mops. ed. Wegnern I, 277 **).

Es wird auch das Mittel der neuen Bundstiftung besonders hervorgehoben. Der Genit. *ῥαντισμοῦ* als Bezeichnung des Endzwecks, wie *χειροτονία τῆς ἱερωσύνης* Handauflegung zur Priesterschaft. Die Aehnlichkeit des Ausdrucks *ῥαντισμὸς*

---

*) Die neu eintretenden Studirenden heißen in England freshmen. Der so profan klingende Name dafür in unserer Studentensprache ist aus der Bibel, aus Richt. 15., genommen.

**) Heinichen hat eine Vertauschung des Sprachgebrauchs in der Stelle bei Eusebius gefunden, wo weiter unten im vierten Kapitel des ersten B. der Name der Christen *καινὸν ὄνομα* genannt wird. Allein der Ausdruck wurde auch in Einer Beziehung mit *νέος* gleichbedeutend gebraucht, nämlich negativerweise: „das vorher nicht dagewesene" d. i. *τὸ παράδοξον* und diese Bedeutung hat es an jener Stelle. Besonders deutlich tritt dieser Gebrauch hervor bei Theodoret in quaest. XXVIII. in Genes., wo er sagt, manche hätten gemeint, der Paradiesesbaum sei nicht ein Feigenbaum gewesen, sondern *καινόν τι ξύλον*.

αἵματος 1 Petr. 1, 2. erzeugte hier die Lesart αἵματος ῥαντισμῷ, vgl. 10, 22. 9, 13. Die Würksamkeit dieses Bundesblutes bildlich dargestellt. Abels Blut rief die göttliche Gerechtigkeit um Rache der Unschuld an (11, 4.), dieses Blut ruft um Gnade zu Gott für die Schuldigen. Lesen wir κρεῖττον, welches durch äußere Zeugnisse am meisten beglaubigt ist, so steht es adverbialisch: «auf trefflichere Weise», von welcher formalen Bedeutung dann aber die reale Beziehung, daß auch der Inhalt des Geredeten trefflicher ist, sich nicht trennen läßt. — Wenn einige Autoritäten statt παρὰ τὸν Ἄβελ das neutr. τὸ Ἄβελ lesen, so daß Ἄβελ der Genit. wäre, so rührt dieses nur aus Mangel an Kenntniß jener Brachylogie her, welche auch in griechischen und lateinischen Klassikern sich findet. Im N. T. s. (Matth. 5, 20.) Offb. 13, 11. 2 Ptr. 1, 1. im Latein. z. B. bei Justin 4, 3, 1.: ausi facinus nulli tyranno comparandum, statt: nullius tyranni facinori. Ausführlich belegt diesen Gebrauch Heinichen zu Euseb. hist. eccl. 6, 3., im Hebräischen s. Ewald Gr. Gramm. S. 614. Unrichtig wird von Grotius hier παρὰ Κάϊν Hebr. 11, 4. verglichen.

V. 25. Mit Rückbeziehung auf jenes παρῃτήσαντο V. 19. warnt der Verf. hier, wie 4, 8. 3, 11., nicht dem verderblichen Beispiele der Juden zu folgen. Indeß kann hier nur eine Anspielung auf jenes παραιτεῖσθαι stattfinden, denn bei der Weigerung des Volkes, von der dort die Rede ist, war wenigstens nicht zunächst Unglaube das Motiv. Λαλῶν scheint sich allerdings zunächst auf Christum zu beziehen, als Wiederaufnahme des vorhergegangenen λαλοῦντι. Wenn es indessen Kap. 1, 1. hieß: ὁ Θεὸς ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, so sieht man, daß in den Gedanken des Vfs. die Beziehung auf Gott und auf Christum zusammenfließen mußte. Geben wir dieses zu, so werden wir auch im Folgenden, wo die Frage: ob der ἀπ' οὐρανῶν χρηματίζων Gott oder Christus sei, so viele Untersuchungen veranlaßt hat, nicht auf eine Trennung beider Beziehungen dringen können. Ehe wir indeß von jenen vielbesprochenen Worten handeln, bemerken wir noch, daß der Verf. absichtlich hier das praes. λαλοῦντα setzt, indem er die Predigt Gottes in Christo sich hier ebenso wie

3, 15. als eine fortwährend an die Gemeinde ergehende denkt. In den folgenden Worten wird nun wieder wie Kap. 2. 2. 3. und 10, 28. 29. ein gleiches Gradverhältniß zwischen der Strafe der Verachtung des Neuen und des Alten Bundes gesetzt, wie es in Betreff der Dignität beider stattfindet. Als *τὸν ἐπὶ γῆς χρηματίζοντα* und *τὸν ἀπ᾽ οὐρανῶν* denken wir uns nach Kap. 1, 1. *τὸν θεὸν λαλήσαντα ἐν Μωϋσῇ καὶ ἐν υἱῷ*. — Statt des simplex *ἔφυγον* haben cod. A. C. und einige andere Autoritäten *ἐξέφυγον* wie 2, 3. Der Gebrauch des simplex pro composito gehört der älteren, daher auch der feierlichen, poetischen Sprache an. Für das Griechische s. Schäfer zu Gregor. Corinth. S. 589., für das Lateinische Bremi zu Corn. Nepos Lysand. 2, 3. Frotscher zu Quinctil. 10. p. 90. u. s. w., besonders bei Tacitus: asperare, celerare, ciere u. s. w. s. Bötticher Lex. Tacit. p. LIX. — *Ἀποστρέφεσθαί τινα* auch bei den Klassikern von dem unwilligen Sichabwenden von Jemand, Oed. Col. v. 636. Matth. 5, 42. Zu *ἀπ᾽ οὐρανῶν* ergänzen wir nochmals *χρηματίζοντα*, vergl. Joh. 3, 31. 1 Kor. 15, 47. 49. Auch *πολλῷ μᾶλλον* ist brachylogisch gesetzt, wozu vergl. Matthiä §. 634. 3. Hermann zu Oed. Rex 810. 817. Man hat den positiven Begriff *ληψόμεθα ἔνδικον μισθαποδοσίαν* (2, 2.) hinzuzudenken.

V. 26. 27. Wenn schon V. 25. zu weitläufigen Untersuchungen Anlaß gegeben hat, so noch mehr diese zwei Verse. Bei d'Outrein nimmt die Erklärung der 3 Verse 58 Quartseiten ein. Zunächst hat schon die Erklärung der alttestamentlichen Stelle Haggai 2, 6—9., auf welche sich die unsrige bezieht, Schwierigkeit gemacht und sehr verschiedene Auffassungen veranlaßt. Gründliche Untersuchungen finden sich bei Frischmuth im Thes. antiqq. I., Mieg im Thes. novus I. und in den Dissertationen von Verschuir; sehr gründlich hat auch Hengstenberg Christologie III. S. 353. die Stelle besprochen. Ich gestehe, daß ich so viele Schwierigkeit, wie die älteren Interpreten, nicht finden kann. Ohne mich daher auch auf die große Masse verschiedenartiger Auffassungen, gekünstelter Erklärungen — ein Inbegriff aller Willkührlichkeiten ist namentlich die von Storr — und selbst von Vor-

schlägen zur Veränderung der Lesart einzulassen, gebe ich meine Ansicht.

Bei der Gesetzgebung hat Gottes Stimme die Erde erschüttert, 2 Mos. 19, 18. Richt. 5, 4. Diese Erschütterung war das äußere Symbol für die Bewegung im Reiche des Geistes, welche damals eintrat. Vgl. Apg. 2, 2. Eine viel größere Bewegung, will der Vf. sagen, tritt bei der Stiftung des neuen Bundes ein. Zur Anknüpfung dieses Gedankens bietet sich ihm jene Stelle Hagg. 2, 6. dar, in welcher mit Bezug auf die zukünftige Zeit auch von einer Erschütterung des Himmels die Rede ist. Nach der Erklärung, welche nach Verschuirs Vorgange auch Hengstenberg von der Stelle des Propheten gegeben, ist die Erschütterung von Himmel und Erde bei dem Propheten das Bild für gewaltige Bewegung unter den Reichen der Völker, in Folge deren das Gottesreich in seiner Herrlichkeit anbrechen soll, vergl. Jes. 13, 13. Ps. 60, 4. 1 Makk. I, 21. Die Richtigkeit dieser Auslegung erweist sich aus V. 22. desselben Kapitels des Propheten. Eine historische Auslegung der alttestamentlichen Stelle findet indessen bei unserm Vf. überhaupt nicht statt, sondern nur eine Anknüpfung des eigenen Gedankens an das Wort der Schrift. Daher denn auch die freie Modifikation des Textes der LXX. Denn während diese hat: *ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν*, hat unser Vf. frei citirend gesetzt: *οὐ μόνον τὴν γῆν ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν*, und hat auf das *ἔτι ἅπαξ* einen Nachdruck gelegt, während diese Worte eine unrichtige Uebersetzung des Hebräischen sind. Unser Verf. nimmt die prophetische Verheißung in dem Sinne, daß bei der neuen Erschütterung Himmel und Erde vergehen soll, und der neue Himmel und die neue Erde im Messiasreiche an die Stelle treten. Das ist jene größere Erschütterung, die bei Stiftung des neuen Bundes eintritt. Zugleich benutzt aber der Vf. das *ἔτι ἅπαξ* der Prophetenstelle, um noch einen andern die Herrlichkeit des neuen Bundes darstellenden Gedanken daran anzuschließen, daß er nämlich, um mit Paulus 2 Kor. 3, 7. 11. zu reden, nicht ein *καταργούμενον* sei, sondern ein *μένον*; wenn wir uns nämlich des Ausdruckes bedienen «noch ein»

mal», so hat dieser gewöhnlich den Sinn, daß dieses eine auch das letzte Mal sei, — dies folgert nun der Verf. und eben diesen Gedanken verstärkt er noch durch den andern, daß die μετάθεσις des früher dagewesenen auch von Anfang schon bei Stiftung desselben beabsichtigt worden sei, vgl. Kap. 7, 12. 8, 9. 13. *)

Zweierlei Abweichungen von dieser von uns aufgestellten Ansicht dürfen indeß nicht unberücksichtigt bleiben. Eine sehr große Anzahl von Interpreten glaubt nämlich, daß unter dem τὰ σαλευόμενα die Erde und die Atmosphäre, das gegenwärtige Weltganze nicht verstanden werden kann, daß vielmehr damit die jüdische Theokratie bezeichnet werde, so Justinian, Gerhard, Calov, Coccejus und vorzüglich die Neueren, Morus, Rosenmüller, Böhme, Kuinöl; einige, wie d'Outrein, verbinden beide Beziehungen. Am meisten hat Iken in einer gelehrten Abhandlung im ersten Bande seiner dissert. p. 580. sich bemüht, Gründe aufzufinden, warum τὰ σαλευόμενα sich nur auf die jüdische Theokratie beziehen könne; seine Gründe sind jedoch nur Voraussetzungen, denn als den vornehmsten Grund stellt er den auf, daß nach V. 28. die Gläubigen die βασιλεία ἀσάλευ-

*) Es ist, wie schon gesagt, die Prophetenstelle in Hengstenbergs Christologie gründlich und lehrreich behandelt, wie denn überhaupt jenes Werk im letzten Theile nicht nur an Gründlichkeit, sondern auch an Freiheit und Geistigkeit gewonnen hat. Nur daß der gelehrte Vf. — dessen Arbeiten das ungerechte Schicksal trifft, von seinen Zunftgenossen nur durch vornehmes Ignoriren widerlegt zu werden — wenn er irgend eine Meinung, sei es über das Kleinste, sei es über das Größte, aufstellt, dieses nun einmal nicht anders zu thun vermag, als — mit Sirach zu reden — „gleichwie der Nagel in der Mauer zwischen zwei Steinen steckt". In dieser peremtorischen Weise wird denn auch dort S. 351. die Meinung als Irrthum bezeichnet, daß der Hebräerbrief auf das ἔτι ἅπαξ einen Nachdruck lege, und dagegen behauptet, daß man hinter dem ἅπαξ κτλ. zu ergänzen habe, daß also der Verf. eigentlich die ganze Sentenz noch einmal anführen wolle. Noch eher ließe sich dies hören, wenn der prophetische Ausspruch einige Verse vorher wäre angeführt worden. Da er aber so unmittelbar vorhergeht, so ist schon dieses durchaus gegen jene Annahme, wozu dann noch kommt, daß ja, wie unsere Erklärung zeigt, gerade das ἔτι ἅπαξ durchaus dem Zwecke des Vfs. dient.

τος auf Erden empfangen, daß mithin darunter nicht das regnum gloriae, sondern nur das regnum gratiae verstanden werden könne, und daß daher auch jene σαλευόμενα die irdische jüdische Oekonomie bezeichnen müßten. Die Erklärung von V. 28. wird es zeigen, daß dieser Grund unstatthaft ist. Soll τὰ σαλευόμενα sich auf die jüdische Theokratie beziehen, so mußte unser Vf. unter Erde und Himmel in den Worten des Propheten die jüdische Theokratie verstanden haben, wie denn auch einige christliche Interpreten annehmen, daß Erde und Himmel in der Stelle des Haggai die Juden und die Heiden bezeichne, oder, wie Coccejus sich zu zeigen bemüht, daß Himmel bei den Propheten öfters die principes politiae Judaicae bezeichne. Allein der Vf. hat doch vorher das Erschüttern der Erde im eigentlichen Sinne verstanden, wenn er nun noch den Himmel hinzufügt, so kann man doch dabei auch nur an eine Erschütterung im eigentlichen Sinne denken; möglich, daß ihm selbst eine Reminiscenz an Christi Wort: αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται Matth. 24, 29. ins Gedächtniß trat. Auch dürfte das Verbum ποιεῖν weniger an der Stelle seyn, wenn es sich auf die jüdische Verfassung bezöge, als wenn es in Bezug auf die machina mundi gebraucht ist. — Ein anderes Bedenken war dies, daß man in dem Satze: «das Bewegliche ist gemacht, damit das Unbewegliche bleibe», die Logik vermißte. Durch dieses Bedenken bewogen kam Lamb. Bos auf die Konjektur: πεπονημένων, und Iken in der erwähnten Abhandlung empfahl für μένειν die Bedeutung «erwarten». Dies Bedenken hat doch aber auch nicht viel auf sich, sobald man eine koncise Ausdrucksweise annimmt, so daß in dem Begriffe bleiben der Begriff des An die Stelle Tretens zugleich mit eingeschlossen ist. Wenn es nachher 13, 1. heißt: ἡ φιλαδελφία μενέτω, so ist doch darin auch mit eingeschlossen: sie sei vorhanden. Von dem μένειν der erneuten machina mundi spricht auch Jes. 66, 22.: ὃν τρόπον γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινὴ, ἃ ἐγὼ ποιῶ, μένει ἐνώπιον ἐμοῦ κτλ., und dann vgl. auch 2 Kor. 3, 7. 11. und in unserem Briefe 13, 14.

V. 28. Der Terminus παραλαμβάνειν τὴν βασιλείαν

ist aus Dan. 7, 18. entlehnt, wo es heißt: παραλήψεσθε τὴν βασιλείαν, ἅγιοι ὑψίστου, und es liegt wohl auch nach unseres Vfs. Sinn darin zugleich die Theilnahme an der königlichen Würde, das Herrschen mit Christo 1 Petr. 2, 9. Offb. 1, 6. 5, 10. 2 Tim. 2, 12. Dieses Reich ist dem Wesen nach schon jetzt da und tritt in die Erscheinung am Ende, Kol. 3, 4. Der Konjunktiv ἔχωμεν ist die beglaubigte Lesart. Nimmt man aber χάριν in der Bedeutung Gnade, so erscheint der Indikativ als angemessener, den wir daher auch in einer Anzahl Minuskelcodd. und in der Vulg. finden, welcher sich Luther angeschlossen hat. Nehmen wir dagegen χάριν, wie schon Chrys. thut, in der Bedeutung Dank, so ist der Konjunktiv gerechtfertigt.

V. 29. Unser Verf. zeigt sich als ein Schriftgelehrter, der das Wort recht theilt (2 Tim. 2, 15.), und der, wie es Judä V. 23. heißt, Etliche selig macht durch Furcht. Eben hat er die Größe der in Christo erlangten Gnade dargestellt, nun schreckt er wiederum, den alttestamentlichen Ausspruch 5 M. 4, 24. aufnehmend. Der Ausdruck: «Gott ist ein verzehrend Feuer!» wird unwillkommen seyn in einer Zeit, wo selbst das, was die Schrift von der ὀργὴ τοῦ θεοῦ sagt, Vielen zu hart däucht. Wenn aber Johannes, an die Stelle des Feuers das Licht setzend, sagt: «Gott ist ein Licht und in ihm keine Finsterniß», ist damit etwas Anderes gesagt?

---

# Dreizehntes Kapitel.

## Ermahnung zur Beständigkeit, besonders im reinen Glauben. Schluß.

---

V. 1—8. Einzelne christliche Tugenden.

V. 1. 2. Gesunder christlicher Glaube ist der Grund gesunden christlichen Lebens. Was daher ein Paulus vom christlichen Glauben schreibt, ist auch zugleich eine Predigt vom christlichen Leben, und so haben wir auch in dem bisher

durchgegangenen Theile unseres Briefes bei den Glaubenslehren beständig Beziehungen auf das christliche Leben sich enthüllen sehen. Die Wurzel des christlichen Lebens ist in dem sogenannten dogmatischen Theile gelegt worden; jetzt werden nun noch einige Zweige angegeben, die an einem gesunden christlichen Baume sich finden müssen. Paulus schließt zuweilen mit einem folgernden οὖν seine Paränesen an den dogmatischen Theil an, Röm. 12, 1. Demgemäß soll denn auch alles christliche Tugendstreben zuerst darauf sehen, daß der Grund des christlichen Glaubens und Lebens richtig gelegt sei und erst danach auf Einzelnes blicken. Es giebt Menschen, die nie einen Fehler machen, aber ihr ganzes Leben ist ein Fehler.

Die erste Ermahnung geht dahin, daß jenes Kennzeichen der christlichen ἀδελφότης (1 Ptr. 2, 17.) vorhanden sei, woran die Jünger des Herrn als die Seinigen erkannt werden, Joh. 13, 35. vgl. Röm. 12, 10. 1 Theß. 4, 9. 2 Ptr. 1, 7. Mit der Gluth der Bruderliebe der ersten Zeit redet von der φιλαδελφία der christlichen Gemeinde das 39. Kap. des Apolog. von Tertullian; vide, haben die Heiden ausgerufen, ut invicem se diligant. — Zur φιλοξενία ermahnt gleicherweise Röm. 12, 13. 1 Petr. 4, 9. 1 Tim. 3, 2. Der Ritter Michaelis giebt billigerweise zu bedenken, wie die erfreuliche Einrichtung unserer Gasthöfe die Ausübung dieser Tugend zum guten Theil überflüssig gemacht habe, — wie die Lebensversicherungsanstalten und Hagelassociationen das Gottvertrauen! — Das mit sinniger Naivität vom Vf. des Briefes gewählte Motiv für die Gastfreundschaft ist aus 1 Mos. 18. u. 19. entlehnt. Nach Matth. 25, 44. 45. beherbergen, welche die Brüder aufnehmen, selbst noch einen höhern Gast, als die Engel. *)

---

*) Einen der übelsten Sprachfehler in der Uebersetzung hat hier die Vulg. begangen, welche übersetzt: per hanc enim latuerunt quidam angelis hospitio receptis. Um der Sinnlosigkeit dieser Worte abzuhelfen, schrieben Andere placuerunt, welches die Ausg. von Sixtus V und die Ausgaben vor der Clementinischen Vulg. im Text haben. Schon in der versio antiqua findet sich ein grober Fehler des Uebersetzers, welcher ἔμαθον statt ἔλαθον las und didicerunt übersetzte.

V. 3. Die Theilnahme der Christen an ihren gefangenen Mitbrüdern gab schon dem Lukian Anlaß zum Spott. Ὡς συνδεδεμένοι erklärt man am einfachsten, «als wenn ihr actu ihr Gefängniß theiltet» — vermöge eines solchen Mitgefühls mit allen Gliedern des ganzen geistlichen Körpers, wie es Paulus 1 Kor. 12, 26. 2 Kor. 11, 29. ausspricht. Dann entsteht indeß das Bedenken, daß ὡς hier anders genommen würde als in dem nachfolgenden parallelen Satze, wo es kausal ist. Eine kausale Bedeutung hat daher auch hier Dekum. angenommen: «da ihr mit ihnen genau verknüpft seid». Andere: «da auch ihr in dasselbe σῶμα gefesselt seid». Eher könnte man, wie Böhme thut, meinen, daß das Mitgefangenseyn metaphorisch von allen Leiden stehe, wodurch die Kirche gedrückt wurde, wie andererseits Paulus 1 Theſſ. 2, 14. und Petrus 1 Petr. 5, 9. die leidenden Christen damit trösten, daß die Gemeinden aller Orten dasselbe leiden. Aber «gefesselt seyn» ist doch wohl kein gangbarer tropischer Ausdruck zur Bezeichnung von κακουχεῖσθαι. Der Fall dürfte wohl öfter vorkommen, daß ein Schriftsteller in parallelen Sätzen dasselbe Wort mit abweichender Bedeutung setzt: so hat z. B. bei Paulus 1 Kor. 7, 31. das ὡς in ὡς μὴ καταχρώμενοι nicht ganz dieselbe Geltung wie das mehrmals vorhergehende ὡς, vorher nämlich bezeichnet es bloß eine Gleichheit in der Gesinnung, in ὡς μὴ καταχρώμενοι aber bezeichnet es die Gleichheit in der äußern Erscheinung — das sogenannte Caph veritatis. — Ἐν σώματι εἶναι wie 2 Kor. 5, 6. von dem irdischen, allen Fährlichkeiten ausgesetzten Daseyn; nach Beza soll es so viel seyn wie en personne, nach Calvin soll σῶμα die ecclesia seyn.

V. 4. Enthalten die Worte τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσι, wozu wie in V. 5. ἔστω zu suppliren, eine Warnung vor der Unzucht oder vor der damals unter jüdischen und heidnischen Sekten verbreiteten asketischen Verwerfung der Ehe, wovon Paulus 1 Tim. 4, 3. spricht, und wogegen auch 1 Kor. 7, 1. die Beschränkung der Empfehlung des Cölibats gerichtet ist? Die folgenden Worte unsers Verses begünstigen, wie es scheint, die erstere Auffassung, welcher namentlich auch Beza folgt, dagegen nehmen schon Chrys. und Theod. die Worte als

eine Zurechtweisung häretischer Ansichten, wie denn auch jener ehrwürdige Paphnutius im nicänischen Koncil sich derselben zur Rechtfertigung des Ehestandes bediente *). Nach den von D. Paul Luther zuerst edirten Randbemerkungen Luthers zum N. T., welche sich im 9. Bande der Walchschen Ausg. finden, hat auch Luther τίμιος nur auf die Verwahrung vor der Unzucht bezogen. Die protestantischen Polemiker dagegen haben auch noch besonders das ἐν πᾶσι urgirt, zum Beweise, daß keinem Stande, also auch nicht dem der Priester, die Ehe unangemessen sei, und andererseits haben katholische Interpreten entweder zu τίμιος, um die Kraft des Satzes zu schwächen, statt des ἔστω ein ἐστὶ ergänzt, oder ἐν πᾶσι ist neutral gefaßt worden: «in allen Stücken», vgl. Calov zu d. St. und Gerhards loci T. XIII. p. 156. — Unserer Ansicht nach hat der Verf. allerdings zunächst nur eine Warnung vor der Unzucht beabsichtigt. Der Hauptgrund für diese Ansicht von der Stelle liegt uns in dem καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος; dieses Prädikat ἀμίαντὸς bezeichnet nämlich, wo es sich auf eheliche Verhältnisse bezieht, die Keuschheit, so Weish. 3, 13. 4, 2., vergl. μιαίνειν und μολύνειν τὴν κοίτην von Handlungen der Unkeuschheit in den Stellen bei Wetstein. So wie nun τίμιος ὁ γάμος daneben gestellt ist, kann auch τίμιος nicht wohl eine andere Beziehung haben, wiewohl indirekt allerdings ein Beweis für die göttliche Institution der Ehe darin liegt **). Diese wird ja indeß von der

*) Den letzten Kapp. neutestamentlicher Schriften ergeht es in den Kommentaren gewöhnlich so, wie der Eschatologie in den dogmatischen Vorlesungen: sie werden am dürftigsten bedacht. So scheint Kuinöl gegen das Ende seines Kommentars von allen seinen gelehrten Rathgebern mehr und mehr verlassen worden zu seyn, wenigstens erwähnt er die Beziehung dieser Worte auf asketische Irrthümer, welche in der alten Kirche wie in der protestantischen die herrschende war, bloß als eine scharfsinnige Vermuthung von Böhme.

**) Auch Chrys. hat, wie es scheint, den Ausspruch bald in der einen, bald in der andern Bedeutung gebraucht, denn in hom. 41. in Matth. führt er ihn ebenfalls zur Rechtfertigung des ehelichen Verhältnisses an, wogegen Georgius Alex. in s. vita Chrysost., welche dem ersten Bande der Pariser Ausgabe vorangeschickt ist, berichtet: der Kirchenvater habe öfters ermahnt, τίμιον τὸν γάμον καὶ τὴν κοίτην ἁγνὴν φυλάττειν, worin doch der Gegensatz zur Unzucht liegt.

katholischen Kirche nicht im Allgemeinen in Zweifel gezogen, sondern nur in Betreff des geistlichen Standes. Bellarmin hatte daher der protestantischen Auffassung des ἐν πᾶσι, welche übrigens auch Cajetan in ihrer ganzen Schärfe ausgesprochen hat, entgegengesetzt, daß ἐν πᾶσι doch nicht in unbedingter Allgemeinheit genommen werden könnte, da es sonst auch eine Rechtfertigung der Blutschande mit einschließen würde. Findet eine Warnung vor Unzucht statt, so kann ἐν πᾶσι sich nur auf Personen beziehen. Im entgegengesetzten Falle könnte es zwar Neutrum seyn, wie z. B. Kol. 1, 18. und wie Manche es auch 1 Kor. 15, 28. Eph. 1, 23. haben nehmen wollen; hier jedoch, wo der Gegensatz zu dem ἐν μέρει nicht bestimmt indicirt ist, wird man jedenfalls die Beziehung auf Personen festzuhalten haben. Uebrigens wird bei Beurtheilung der Frage, ob jener Ausspruch gegen Geringschätzung des Ehestandes gerichtet sei, auch in Erwägung gezogen werden müssen, ob die Verbreitung gerade dieser Richtung der Askese in Palästina zu erwarten sei. Zwar sind auch jene, gegen welche Paulus in dem Briefe an den Timotheus streitet, Judaisten, allein bekanntlich hat unter den jüdischen Asketen die Verwerfung des Ehestandes niemals viel Eingang gefunden. Die Essäer betrachteten zwar den Cölibat als eine höhere Stufe, ließen indeß auch den Ehestand unter den Ihrigen zu, die Sampsäer (nach Credner nur eine — niedere — Ordensstufe jener) erkannten ihn an, die Klementinen verwerfen ihn nicht, Judaisten in Korinth, gegen welche der Apostel 1 Kor. 7, 40. (wie neuerdings von Neander und Billroth angenommen worden ist) seine eigene Meinung geltend macht, drangen ausdrücklich darauf, auch bei den kolossischen Irrlehrern wird die Verwerfung der Ehe nicht besonders erwähnt. — Die Ausschließung ungeordneter sinnlicher Lust aus dem Gottesreiche spricht mit gleicher Schärfe 1 Kor. 6, 9. 10. Ephes. 5, 5. aus.

V. 5. Der Grund der Habsucht liegt in der Ungenügsamkeit, daher bei Paulus die Ermahnung, mit Wenigem zufrieden zu seyn 1 Tim. 6, 8. und seine eigene Versicherung, immer an dem παρόν genug zu haben Phil. 4, 11., daher auch das Verbot des Herrn, für den andern Tag ängstlich zu

sorgen Matth. 6, 34., und im Vaterunser nur die Bitte für den Bedarf des vorliegenden Tages Matth. 6, 11. Nach 1 Tim. 6, 10. ist die φιλαργυρία die Wurzel aller Uebel, welcher Ausspruch indeß nicht in absoluter Strenge zu nehmen ist. — Vor dem μεριμνᾶν werden wir durch die Erinnerung an die göttliche Versicherung bewahrt, daß Gott nicht im Stich läßt. Ueber dieses Citat ist S. 46. Anm. gesprochen worden. Αὐτός kann hier wohl nicht, was Böhme für zulässig hält, auf ὁ θεός zurückbezogen werden, es ist wohl hier Bezeichnung des dem Gemüthe immer gegenwärtigen Subjekts Gottes. Nur wird man nicht sagen dürfen, was Kuinöl zu Luc. 1, 17. behauptet hatte und im Komm. zu unserer St. wiederholt, daß 5 Mos. 32, 39. und Ps. 102, 28. הוּא Name Jehovas sei *). Wir sagen ganz auf dieselbe Weise: «Nun, Er wirds wohl machen», im A. T. vgl. Hiob 24, 23. Sprüchw. 10, 24.

V. 6. Der eigene Gedanke in das ehrwürdige Wort der Schrift gekleidet (Ps. 118, 6.); die Worte der Frommen in alter Zeit werden durch alle Zeiten hindurch im Munde der Gläubigen immer aufs Neue wahr.

V. 7. Erinnerung an die früheren Vorsteher der Gemeinde, welche bereits von der Erde abgetreten sind, daher auch ein, wenngleich nicht starker, Beweis dafür, daß die Gemeinde schon eine Zeitlang bestanden hatte. Nur in unserm Briefe kommt statt des gewöhnlichen ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι, und zwar dreimal, nämlich auch noch V. 17. und 24. der Name ἡγούμενοι von den Gemeindevorstehern vor; Schulz hat hierin einen Beweis zu finden geglaubt, daß die Gemeinde der Empfänger des Briefs eine andere Form der Kirchenleitung besessen habe, als die allgemein-christliche. Vielmehr bezeichnet der Ausdruck im Allgemeinen Leiter der Gemeinde (Apg.

---

*) Am weitesten geht im Mißbrauch jener von Reuchlin zuerst verbreiteten Ansicht von הוּא u. αὐτός Carpzov, wenn er es nicht nur hier, sondern sogar ὁ αὐτός in V. 8., wo es den Artikel hat, Gott übersetzt. Michaelis meint, aus dem οἱ σὺν αὐτῷ Apg. 19, 38. hätte Dr. Carpzov eben so gut beweisen können, daß αὐτός im Griech. einen Goldschmidt bedeute.

15, 22.), wie auch προϊστάμενοι 1 Thess. 5, 12. und ποιμένες Eph. 4, 11. solche allgemeine Ausdrücke sind; wir finden denselben Terminus bei Klemens Roman. ad Corinth. c. 1. und 37. und im Martyr. S. Ignat. §. 4. Auch Chrys. erklärt den Ausdruck von den ἐπισκόποις, obwohl schon zu seiner Zeit ἡγούμενοι der Name der Aebte geworden war. Die Vorsteher der Gemeinde hatten überhaupt die Pflicht, auch Vorbilder zu seyn 1 Petr. 5, 3. 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 7., wie auch Paulus sich selbst zu einem solchen Vorbilde darstellt, Phil. 3, 17. Insbesondere ist es das Ende des irdischen Wandels jener Vorsteher, welches die Gemeinde auffordern soll, treu zu bleiben μέχρι τοῦ τέλους; da jedoch ἀναστροφή den Lebenswandel bezeichnet, so hat man auch das Leben mit einbegriffen zu denken. Ἔκβασις wie sonst auch ἔξοδος vom Lebensende *); daß dieses hier als ein gewaltsamer Martyrtod zu denken sei, ist zwar nicht bestimmt gesagt, aber doch nicht unwahrscheinlich; aus 12, 4. wird sich wenigstens kein sicherer Beweis für das Gegentheil entnehmen lassen. — Das ἀνα verleiht dem ἀναθεωρεῖν große Kraft, so daß auch Cicero einigemal in seinen Briefen das griechische ἀναθεώρησις mit einfließen läßt, da er sein Gewicht nicht vollständig mit Einem lateinischen Worte wiedergeben konnte; schon Stephanus im thesaurus sagt, es sei nicht bloß contemplor, sondern attente contemplor.

V. 8. Nur ein kleinerer Theil der Interpreten ist auf genaue Angabe des Zusammenhangs dieses auf der Kanzel so viel behandelten Ausspruchs bedacht gewesen, bei Rosenmüller wird sogar das ganze dictum übergangen. Die Meisten begnügen sich den Zusammenhang, in welchem die

---

*) Auch bei Eusebius hist. eccl. 5, 1. kommt ἔξοδος vom Lebensende der Martyrer vor. Heinichen hat in jener schwierigen Stelle ἔξοδος in der Bedeutung eventus, praemium genommen und will auch dem ἔκβασις an unserer Stelle diese Bedeutung geben. An jener Stelle des Eusebius ist man indessen gar nicht genöthigt, von der gewöhnlichen Auffassung abzuweichen, und an der unsrigen wäre die Bedeutung praemium selbst unpassend, da der Lohn der Glaubenstreue hieniedern nicht ins Auge fällt.

Worte mit dem Nachfolgenden stehen, anzugeben: Da Christus selbst unveränderlich ist, so ist es auch seine Lehre, von welcher ihr nicht abweichen dürft. In der alten Kirche, wie auch bei den ältern Dogmatikern unserer Kirche, gilt der Ausspruch als dictum probans für die ewige Gottheit des Sohnes, s. unter Andern die Ausführung, welche nach dem Vorgange von Calovs Abh. de filii praeexistentia c. 37. Spener in s. B. von der ewigen Gottheit Christi giebt, S. 200. wogegen Arminianer und Socianer, wie auch neuere Interpreten die unsaubere Metonymie anwenden: Christus = doctrina christiana, oder wie Crell, weil es nur χθές und nicht ἀπ' αἰῶνος heiße, daraus beweisen, daß Christus sammt seiner Lehre erst seit Kurzem entstanden sei. Nothwendig muß man unseres Erachtens auch eine Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden aufsuchen. Daß der Vf. diese Worte bloß um der nachher folgenden Ermahnung willen hingestellt habe, kommt uns unwahrscheinlich vor. Unserer Ansicht nach ist — was auch schon griechische Ausleger bemerken — der Uebergang dieser: der Christus, an den jene heimgezogenen Zeugen glaubten und für den sie starben, ist auch noch der unsrige. Auch die Voranstellung des χθές möchte eben durch diese Beziehung veranlaßt seyn. Da aber die Unveränderlichlichkeit der Person auch die der Lehre mit sich führt, so leitet der Ausspruch natürlicherweise zu V. 9. über. — Wir müssen indeß auch noch auf die Form des Ausspruchs unsere Aufmerksamkeit richten. So wie in allen Sprachen «heute» im weitern Sinne zur Bezeichnung der gegenwärtigen Zeit dient — Hebr. 3, 13. 2 Kor. 3, 15. und die Formel μέχρι τῆς σήμερον = μέχρι τοῦ δεῦρο, Matth. 11, 23. 28, 15. — so kann auch «gestern» im Gegensatze zu «heute» zur Bezeichnung der Vergangenheit gebraucht werden, so 2 Mos. 5, 14. Hiob 8, 9. Es frägt sich nun aber, ob an unserer Stelle χθές die weitentfernte und lange Vergangenheit der Existenz des Logos in der aeternitas a parte ante bezeichnet, oder ob es von der jüngstvergangenen Zeit zu verstehen ist. Die erstere Erklärung ist an sich gar nicht unzulässig, indessen spricht unserer Ansicht nach sowohl der Zusammenhang als die Wortstellung dafür, daß unser Vf. mit dem Worte zunächst

die andere Beziehung verbunden habe *). Soll nämlich unser Vers mit dem vorhergehenden zusammenhängen, so muß *χθές* sich auf die Zeit beziehen, in welcher jene heimgegangenen Lehrer gelebt haben. Man könnte nun freilich denselben Zusammenhang gewinnen, wenn man annehmen wollte, daß mit der Formel *χθὲς καὶ σήμερον καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας* dasselbe ausgedrückt werden sollte, was die Formel Offb. 1, 8. sagt: *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος*. Diese Formel drückt nämlich in der Stelle der Offb. schlechthin den Inhalt des Namens Jehovah aus, indem der Begriff des absoluten Seyns, welcher in dem Namen יְהֹוָה liegt, in die drei Dimensionen der Zeit zerlegt wurde **). Da aber ferner das absolute Seyn auch das unveränderliche ist, so ist gerade mit dieser Benennung Gottes auch der Begriff des unveränderlichen Seyns Gottes verknüpft worden, wie Mal. 3, 6. (Hos. 12, 6.) zeigt. Auf diesem Wege könnte man dahin gelangen, in dieser Formel das Prädikat der Unveränderlichkeit nachzuweisen. In dieser Deduktion ist aber Mehreres, was prekär erscheint. Vorzüglich spricht dawider die Trennung des: *καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας* von den ersten beiden Gliedern. Der Vf. hat — das sieht man deutlich — zunächst nur *χθὲς καὶ σήμερον* schreiben wollen, und ist dieses der Fall, so hat er auch *χθές* nur auf die jüngst vergangene Zeit bezogen, wie denn auch 2 Mos. 5, 14. Hiob 8, 9. תְּמוֹל nur eine jüngst verflossene Vergan-

*) Von jener ächten theologischen Unbefangenheit, welche — ihres sicheren Besitzstandes ohnehin gewiß — es verschmäht, gegen eine exegetische Unwahrheit irgend ein neues dictum probans einzutauschen, giebt Calvin auch hier wieder einen Beweis: certum quidem est, prius fuisse Christum, quam virtutem suam exereret, sed nunc quaeritur, quid tractet apostolus etc.

**) Daß schon von den Juden nicht alle durch jene Spielerei, wonach die Vokale auf die drei tempora hindeuten sollen, aus יְהֹוָה die drei Dimensionen der Zeit ableiteten, thut die sehr tüchtige Schrift des italien. Mönches Didymus Taurinensis dar: de pronunciatione divini nominis quatuor litterarum etc. Parmae 1799. Eine Stelle des Bechai zeigt, daß die verständigeren Juden ebenfalls nur durch Entfaltung der Idee des absoluten Seyns die drei Zeiten daraus ableiteten. Um so weniger hätte Ewald der Apokalypse jene kabbalistische Deutung aufbürden sollen, wo noch andere im Gebrauch der Formel selbst liegende Gründe dagegen sprechen.

genheit bezeichnet. Indem er sich jedoch bewogen fand, alsdann noch das καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας hinzuzufügen, gab er allerdings nachträglich dem χθὲς eine weitergehende Beziehung.

V. 9—14. Bleibt treu der ewig unveränderlichen Wahrheit, auch unter Schmach und Schande!

V. 9. Aus der Unveränderlichkeit des Objekts der Lehre ergiebt sich nun auch die Unveränderlichkeit dieser selbst. Nach überwiegenden Zeugnissen haben wir παραφέρεσθε als die richtige Lesart anzusehen (Judä V. 12.). Möglicherweise kann περιφέρεσθε aus Ephes. 4, 14. herübergekommen seyn, doch vertauschen sich auch περί und παρά in den Handschriften so leicht, daß auch Judä V. 12. einige Handschriften περιφερόμενοι haben. Der Hauptgedanke war dem Verf. die Empfehlung der Festigkeit im Glauben gewesen, welche durch den Quell aller christlichen Güter, die Gnade, zu Stande kommt (2 Kor. 12, 9.), und zwar dürfte man hier, zumal da der Artikel bei χάριτι fehlt, nicht sowohl an die objektive in der Erlösung dargelegte Gnade zu denken haben (Röm. 5, 2.), als an die subjektive innere Würkung Gottes. Erst indem der Vf. diesen Gedanken ausspricht, wird er darauf geführt, einen Gegensatz hinzuzufügen: Die Erwähnung jener dürftigen Gnadenmittel, wodurch Einzelne in der Gemeinde ihr Gewissen zu beschwichtigen suchten (Hebr. 9, 10). Noch ist der Frage nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt worden: ob dieser Vorwurf gegen asketische Speisewähler gerichtet sei oder gegen gewöhnliche, ängstlich am Ritualgesetz hangende Judaisten. Hätten wir uns berechtigt gesehen, in V. 4. einen Gegensatz gegen Irrlehrer der ersten Art zu finden, so würden wir unbedenklich hier dieselben Gegner anzunehmen haben. Aber auch wenn V. 4. nicht gegen Asketen gerichtet ist, könnte dieses doch bei vorliegendem Ausspruche der Fall seyn, denn während, wie wir sahen, Judaisten nicht leicht darauf kamen, die Ehe zu verwerfen, so war die asketische Speisewählerei unter verschiedenen Klassen derselben etwas sehr Gangbares. Die Klementinen empfehlen vor allem die αὐτάρκεια, weil durch den Sinnengenuß die Dämonen in den Menschen eindringen, der Fleischgenuß erscheint ihnen als παρὰ φύσιν, und sie ordnen die strengsten Fasten an. Die Essäer be-

schränken sich auf Brot, Gemüse und Früchte, bloß mit der Würze von Salz und Ysop verbunden, u. s. w. In der That stehen wir nicht an zu behaupten, daß der Vf. nicht levitisch ängstliche Juden, sondern eine asketische Speisewählerei vor Augen hatte, und zwar aus dem dreifachen Grunde: einmal, weil die Beobachtung der levitischen Speisegesetze doch wohl noch bei einer großen Anzahl jener palästinensischen Christen mit ihrem christlichen Glauben Hand in Hand gegangen seyn mag, ohne daß sie deshalb von jüdisch-christlichen Aposteln Widerspruch erfahren hätten; zweitens, weil doch weniger die Beobachtung des levitischen Speisegesetzes als Gnadenmittel betrachtet worden seyn mag, während dies in Betreff der asketischen Speiseenthaltung unzweifelhaft ist; drittens, weil der Vf., wenn er nur gewöhnliche Judaisten vor sich gehabt hätte, doch wohl nicht in Bezug auf sie: *ποικίλαι καὶ ξέναι διδαχαί* gebraucht haben würde — ein Ausdruck, welcher dagegen ganz bezeichnend erscheint, wenn wir an die mannichfachen, wunderlichen, theoretischen und praktischen Vorschriften jüdischer Asketen und Theosophen denken *). In etwas wird jedoch, wie man gestehen muß, das Gewicht dieser Gründe durch die Worte *ἐν οἷς κτλ.* geschwächt. Es will sich nämlich die Setzung des Präteriti im verb. fin. und im part. nicht recht passend erklären lassen, wenn man nicht einen Rückblick auf die Zeit des *νόμος* annimmt, von welchem auch Kap. 7, 18. gesagt hatte, daß er *ἀνωφελής* gewesen sei. Uebrigens hat man wohl, da *ὠφελεῖσθαι* nicht mit *ἐν*, sondern mit *ἐκ* oder *ἀπό* konstruirt seyn müßte, *ἐν οἷς* nicht mit *ὠφελήθησαν*, sondern mit *περιπατήσαντες* zu verbinden und anzunehmen, daß *οὐκ ὠφελήθησαν* nur um des Nachdrucks willen vorangestellt ist. Das *ἐν* hat man dann aber hier eben so wenig als in den Stellen, welche Wahl anführt (Röm. 6, 4. Ephes. 2, 2. Kol. 3, 7.), als Bezeich-

---

*) Daß unter manchen Ebioniten theosophisch-asketische Grundsätze verbreitet waren, hat in unserer Zeit immer mehr Anerkennung gefunden, wenn auch der Beweis nicht haltbar ist, welchen Credner für ein Verschmelzen derselben mit den Essäern zu führen gesucht hat, denn es bleibt immer zu bedenken, daß diese nicht bloß eine Sekte, sondern einen Orden bildeten.

nung der Norm anzusehen, es bezeichnet vielmehr das Element, in welchem Einer sein Leben führt. Um darzuthun, daß dieser Gebrauch von περιπατεῖν kein Hebraismus sei, hat Georgi Beispiele aus den Klassikern beigebracht, wo πορεύεσθαι vom Lebenswandel steht; dieses beweist indessen nichts für den Gebrauch von περιπατεῖν, welches offenbar in diesem Sinne dem hebräischen הִתְהַלֵּךְ entspricht *).

V. 10. Das Asyndeton giebt dem Gedanken desto größern Nachdruck. Die Beziehung zum Vorhergehenden ist diese: wollt ihr euch einmal an βρώματα halten, so habt ihr innerhalb des Christenthums gar viel herrlichere. Von diesem Gedanken aus wird der Vf. an einer Kette symbolischer Deutungen bis V. 15. zu immer neuen Gedanken geleitet. Es zeigt sich hier bei ihm jene Fruchtbarkeit der von einem reichen Gemüth bewegten Phantasie, wie wir sie bei einem Paulus finden, wenn er, ein und dasselbige Bild wie einen Diamant nach verschiedenen Seiten kehrend, immer neue Gedankenblitze zum Vorschein kommen läßt, in welcher Art uns immer besonders das 3te Kap. des 2ten Briefs an die Korinther merkwürdig gewesen ist. Unsere moderne, verständige Zeit hat mit dem Geschmack an reicher Symbolik auch jene Kraft dafür verloren, welche uns noch das Mittelalter in seinen geistigen Schöpfungen wie in seinen Kathedralen erblicken läßt **). Der ins Bild gefaßte Gedanke, daß die Christen einen höheren Altar haben, leitet zunächst zu der Idee über, daß Jesus als das große Versöhnungsopfer das rechte βρῶμα der Gläubigen ist. Da hierbei seines Leidens außerhalb der Stadt Erwähnung gethan wird, so führt dieses weiter zu der Idee, daß wir Genossen dieses seines Leidens außerhalb der Stadt werden sollen, und da in dem Vorhergehenden gesagt worden

*) Wir haben bisher noch niemals die unglaublichen Auslegungen des ehrwürdigen Storr zur Schau ausgestellt. Hier mag jedoch ein Beispiel seinen Platz finden. Er übersetzt: „wo diejenigen keinen Nutzen hatten, die deßwegen Reisen machten." (!) Da er nämlich den Brief an galatische Christen geschrieben seyn läßt, so meint er, es sei von Festreisen nach Jerusalem die Rede.

**) Ich habe über den Charakter der paulinischen Schriften einige Bemerkungen in dem (nunmehr in die Verm. Schriften Th. II. aufgenommenen) Aufsatze in den Stud. und Krit. 1835. H. 2. gemacht.

war, daß unsere rechte Stadt im Himmel sei, so leitet jenes Bild wieder zu der neuen Idee über, daß wir uns überhaupt nicht scheuen dürfen, wenn es darauf ankäme, die gesammte irdische Stadt um Jesu willen zu verlassen, d. h. ihm auch durch den Martyrtod zu folgen. Und da hiermit der Erlöser als das rechte Opfer dargestellt war, so schließt sich endlich V. 15. auch noch der Gedanke an, daß vermöge jenes einen Opfers Christi alle unsere Opfer geistiger Art geworden, und zwar nicht mehr Sünd- und Schuldopfer sind, sondern einzig und allein Lobopfer, und wiederum, daß diese Lobopfer nicht bloß in Worten, sondern auch in guten Werken dargebracht werden. So zieht sich diese reiche, glänzende Gedankenkette von V. 10. bis V. 16.

*Οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες* sind wie 8, 5. die Priester. *Ἐκ τοῦ θυσιαστηρίου* Bezeichnung des Ortes, woher die Speise genommen wird. Welches ist nun aber das christliche *θυσιαστήριον*? Die Ansicht, daß dasselbe die *τράπεζα κυρίου* 1 Kor. 10, 21., der Abendmahlstisch, sei, welche vorzüglich katholische Dogmatiker in Schutz genommen hatten, um das Meßopfer aus der Stelle zu erweisen, und welche unter den Neueren Böhme wieder vertheidigt hat, ist wohl zu erwägen. Schon bei Ignatius, Tertullian u. s. w. führt jene *τράπεζα* den Namen Altar, und wie überhaupt der christliche Kirchenritus sich die jüdische Tempeleinrichtung zum Vorbilde wählt, so deutete der Ort, den der christliche Tisch oder Altar einnahm, auf sein alttestamentliches Vorbild. Als die christliche Opferspeise wird V. 11. 12. der Erlöser selbst bezeichnet. Darin, daß er und die Kraft seiner Versöhnung an dem heiligen Tische gespendet würde, kamen auch die ersten Christen überein, wenngleich schon unter ihnen die Ansicht über das Wie verschieden modificirt war. Ich wüßte demnach nicht, was sich dieser Auffassung des *θυσιαστήριον* entgegenstellen ließe, wenn es nicht etwa dieses ist, daß die Vorstellung von einer besondern *τράπεζα* zum Genuß des heiligen Mahles der Zeit, wo dieser Brief geschrieben worden, noch fremd ist, denn *τράπεζα κυρίου* in der Stelle 1 Kor. 10, 21. bezeichnet doch auch nicht einen abgesonderten, altarähnlichen Tisch, sondern vielmehr, dem *ποτήριον* gegenüber, das Essen selbst, die

Mahlzeit. Erscheint nun dieses Bedenken stark genug, um diese Auffassung aufzugeben, so wird man dann überhaupt nicht weiter fragen dürfen, was dem *θυσιαστήριον* in der christlichen Gemeinde genau entspreche. Es wird sich dann so verhalten, wie mit dem *καθαρισμὸς τῶν ἐπουρανίων* 9, 23.

V. 11. 12. Schon Theodoret denkt bei V. 11. an die rothe Kuh, aber mit Unrecht, da das Blut derselben, wie 4 Mos. 19, 5. zeigt, nicht ins Heiligthum getragen, sondern mit verbrannt wurde. Vielmehr denkt der Vf. auch hier an das allgemeine Versöhnungsopfer am Versöhnungstage 3 M. 16, 15. 27. Die Sündopfer zerfallen nach rabbinischer Terminologie in חטאות החיצונות und הפנימות, die äußeren d. i. die, deren Blut auf den äußeren Altar gesprengt wurde, und die inneren; von diesen letztern durften die Priester nicht essen, vgl. auch 3 Mos. 10, 16.

V. 13. 14. Bei *τοίνυν* erhebt Casaubonus seine Stimme: nusquam alibi memini legere hanc particulam ita positam, ut enuntiationem inchoaret, ait hic **Beza**; ego vero memini — und führt alsdann eine Anzahl Stellen aus den Schriftstellern nach Christi Geburt an, vgl. Lobeck zu Phryn. S. 342. Das Präs. *φέροντες*, indem sofort der Anfang mit dem Tragen gemacht werden soll. Der *ὀνειδισμὸς Χριστοῦ* besonders in dem *σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ* (1 Kor. 1, 23.) bestehend, vergl. 10, 33. 11, 26. Wiewohl die Theilnahme an Christi Schmach zunächst eben so wenig als jenes *ἀκολούθει μοι* Joh. 21, 19. und Matth. 16, 24. einen weitern Umfang hat, so verlangt der Verf. doch auch die Bereitwilligkeit, die Schmach Christi völlig zu theilen, indem er darauf hinweist, daß der Aufenthalt in der irdischen Stadt doch nur ein transitorischer ist, Kap. 11, 13. *) *Ἐπιζητεῖν* aufsuchen.

*) Der zu 12, 18. in der Anm. erwähnte Rec. meint, daß der Zusammenhang gar nicht für die gangbare Beziehung auf den Märtyrertod spreche, daß vielmehr von dem *ἐξέρχεσθαι* aus der alttest. Theokratie die Rede sei. Allerdings würde sich so mit V. 9. ein guter Zusammenhang ergeben, allein sollte mit der Gemeinschaft mit Christi Schmach nichts Größeres gemeint seyn, als die Schmach, welche die Christen durch gänzliche Lossagung vom Judenthum über sich bringen würden?

V. 15—19. Verschiedenartige Ermahnungen.

V. 15. 16. Neuer Uebergang zu allgemeineren Ermahnungen. Christus, nachdem er uns mit Gott versöhnt hat, ist der Vermittler unserer Gebete, denn sie werden erhörlich durch ihn. So betet Paulus *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* Röm. 1, 8. 7, 25., vgl. 1 Petr. 2, 5. Denselben Gedanken drückt in einer andern Form Joh. 14, 13. 14. aus. Durch jenes Eine Opfer ist hinfort unser Opferdienst ein geistiger geworden Röm. 12, 1. 1 Petr. 2, 5. Offenb. 5, 8. Dieser Gedanke erinnert den Verf. an die alttestamentliche Stelle Hos. 14, 3., welche ebenfalls von geistigen Opfern spricht. Er citirt nach den LXX., welche, einer andern Lesart des hebräischen Textes folgend, statt פָּרִים: פְּרִי lasen. Der Sinn bleibt indeß derselbe, denn die Frucht ist als Opfergabe zu denken. Dieser Spruch hat aber, da er nur von Opfern durch das Wort redet, den Gedanken des Vfs. noch nicht erschöpft. Daher der Zusatz von V. 16. In dem *τοιαύταις* liegt ein Gegensatz zu den rituellen Opfern. *Κοινωνία* wird von Schulz nach der klassischen Bed.: «Antheil nehmen an Andern», übersetzt. Bei Paulus steht das Wort konstant für *ἐλεημοσύνη*, wie auch von Theoph. zu Röm. 15, 26. bemerkt wird. Bei dem sonstigen Zusammentreffen des Sprachgebrauchs unseres Briefes mit dem paulinischen werden wir am sichersten auch hier eine solche Uebereinstimmung annehmen. Daß dann beide Worte Synonymen sind, darf nicht befremden, bei *πείθεσθαι* und *ὑπείκειν* V. 17. haben wir denselben Fall. Auch bei den besten Schriftstellern findet sich dieses, so setzt Demosthenes besonders gern bei verbis perpendendi zwei Synonymen neben einander: *λογίζεσθαι καὶ θεωρεῖν, θεωρεῖν καὶ σκοπεῖν*.

V. 17. Ehrfurcht vor den Lehrern der Gemeinde fordert Paulus 1 Thess. 5, 12. 13. und zwar ebenfalls mit Rücksicht auf das ihnen anvertraute Amt. Es ist aber nicht bloß schwer, sondern auch schwer verantwortlich, denn sie sollen Vorbilder für die Gemeinde werden, welche im Stande sind, vor dem Oberhirten Rechenschaft abzulegen, wie dieses 1 Ptr. 5, 4. sagt. Der Ernst dieses Wortes erschütterte den Chrys. einst also, daß er darüber nicht zur Ruhe kommen konnte, de sacerd. 6, 1. sagt er: *ὁ φόβος ταύτης τῆς ἀπειλῆς*

*συνεχῶς κατασείει μου τὴν ψυχήν*. Erhabenes Vorbild der ernsten Selbstprüfung für einen Diener der Gemeinde ist Pauli Beispiel 1 Kor. 4, 3. 4., der, ob er wohl sich selbst durchschauen mochte, wie wenige Andere, und nichts sich bewußt war, sich doch damit noch nicht als gerechtfertigt wußte. — *Ἀγρυπνεῖν*, wie das gewöhnliche *γρηγορεῖν* häufig in den LXX. von der aufmerksamen Sorge gebraucht, mit *εἰς* verbunden Ephes. 6, 18. Ebenso im Hebr. שָׁקַד, und die Propheten als Wächter Gottes, Ezech. 3, 17. 33, 2. 8. — *ψυχαί* nicht bloß zur Umschreibung, sondern wie Jak. 1, 21. 1 Ptr. 1, 9. — In *ἀλυσιτελές* liegt eine Litotes, wie 1 Kor. 11, 17. *Οὐ λυσιτελεῖ* ist bei den Klassikern ebenso gebraucht worden, wie unser nachdrücklich gebrauchtes: «denn das thut nicht gut», vgl. Passow s. v. *λυσιτελέω*, im N. T. Luc. 17, 2. *λυσιτελεῖ* «es ist gut», vgl. Tob. 3, 6.

V. 18. 19. Wie die Briefe des Paulus überall beginnen mit der Versicherung, daß er die Gemeinde in seinem Gebet auf dem Herzen trage, so schließen sie mit dem Ansuchen um die Fürbitte der Gemeinde, 1 Theß. 5, 25. 2 Theß. 3, 1. Kol. 4, 3. Eph. 6, 19. Einige, denen *πεποίθαμεν* unpassend schien, wenn der Verf. von seinem eigenen Gewissen spräche, wollten *συνείδησις* auf das Bewußtseyn Gottes oder der Mitbrüder beziehn. Sie bedachten nicht, daß, wo es auf Selbsterkenntniß ankommt, wie 1 Kor. 4, 4. zeigt, der Christ auch seinem eigenen Gewissen nicht traut; daher auch Paulus Röm. 9, 1. von dem heiligen Geiste, als dem seinem Gewissen Norm gebenden Geiste, spricht. Auch diese Berufung auf das Zeugniß des eigenen Gewissens ist wahrhaft paulinisch, 2 Kor. 1, 12. — Bei *ἐν πᾶσι* ist auch hier streitig (s. zu V. 4.), ob es als Neutrum oder Maskulinum zu fassen sei; nimmt man es als Maskulinum, dann kann man aus 2 Kor. 4, 2. *πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων* vergleichen. — Zu V. 19. vgl. das in der Einleitung S. 20. Bemerkte.

V. 20. 21. Schluß.

V. 20. 21. Vergl. Einl. Kap. 1. §. 3. Dem vollen Gemüthe ist es in der schriftlichen Rede eben so natürlich als in der mündlichen, mit einem Segenswunsche zu schließen. Im Römerbriefe hat der Apostel dieses nicht weniger als vier-

mal bei jedem neuen Absatze gethan. Auch in dem ersten und zweiten Briefe Petri und in dem Briefe Judä finden wir einen solchen Schluß. Nicht weniger natürlich ist es, daß dieser Segenswunsch im Rückblick auf das vorher Behandelte geschehe; so finden wir es in den Briefen an die Römer und Philipper und im zweiten an die Korinther. Auch im vorliegenden Schlusse enthält das ἐν αἵματι αἰωνίου διαθήκης einen Rückblick; dagegen überrascht die Beziehung auf die in unserm Briefe außer dieser Stelle nicht erwähnte Auferstehung des Erlösers, und der Christo ertheilte Name ποιμήν, vgl. Einl. S. 27. unten. Der Name ποιμήν von Christo gebraucht kann aus alttestamentlichen Stellen wie Ezech. 34, 23. abgeleitet, aber auch Reminiscenz an Christi eigene Worte Joh. 10. seyn. Bei Petrus kommt er zweimal vor, 1 Petr. 2, 25. 5, 4. Das Prädikat μέγας hier mit dem Artikel nachgesetzt, was zwar nicht überall, aber doch öfter des Nachdrucks halber geschieht. *Μέγας* wie 4, 14. *Ἀνάγειν* heraufführen, nämlich aus dem Grabe. *Ἐν αἵματι κτλ.* ist wohl dem Gedanken nach mit ποιμήν zu verbinden und giebt an, wodurch Christus das Eigenthumsrecht auf die Seinigen sich erworben hat, wie Apg. 20, 28. Ueber αἰώνιος vgl. 9, 12. — *Εἰς τὸ ποιῆσαι κτλ.* ist die Folge von dem Vollkommenmachen in allem guten Werk. Ebenfalls dem paulinischen Lehrtypus angemessen wird das gute Werk, welches nach der einen Seite hin dem Menschen angehört, nach der andern hin als die Würkung des Urquells alles Guten dargestellt, Phil. 1, 6. 2, 13. — Die Doxologie kann sich nur auf das zuletzt vorhergegangene Subjekt Christus beziehen und es muß sehr befremden, daß auch noch Reiche zu Röm. 9, 5. bemerken konnte: «in den ächten apostolischen Schriften finden sich nur Doxologien auf Gott»; am unzweifelhaftesten zeigt 1 Petr. 4, 11. das Gegentheil. Damit ist dann zu verbinden 2 Tim. 4, 18. Offenb. 1, 6. 5, 13. 2 Ptr. 3, 18. Kann auch nach dem, was der Anfang des ersten Kapitels unseres Briefes gesagt hat, diese Doxologie noch irgend unerwartet seyn?

V. 22—25. Nachrichten und Grüße.

V. 22—25. Wie Paulus an die Gemeinde schreibend, die er nicht gestiftet hatte, sorglicher Weise im Briefe an die

Röm. 15, 15. sich entschuldigt, wenn er allzu dreist gesprochen haben sollte, so ließe sich auch aus diesen Worten folgern, daß der Vf. in keinem ganz nahen Verhältnisse zu den palästinischen Gemeinden gestanden habe, wiewohl auch der Grund dieser Entschuldigung vielmehr in dem wankenden geistlichen Zustande jener Gemeinden gelegen haben kann. *Διὰ βραχέων* ebenso wie *δι᾽ ὀλίγων* 1 Ptr. 5, 12., vgl. Wetstein. Man hat es nun sehr befremdlich gefunden, daß gerade dieser Brief — einer der längsten der neutestamentlichen Sammlung — als kurz bezeichnet wird. Der Begriff eines langen oder kurzen Schreibens ist ja indessen ganz relativ und subjektiv. Dies drückt Petrus aus, indem er die Kürze seines Briefs erwähnend, ein *ὡς λογίζομαι* hinzusetzt; ein Gegenstück wäre es, wenn wir, nach der Ansicht vieler Ausleger, annehmen, daß Paulus Gal. 6, 11. den kurzen Galaterbrief lang nenne. Mahnbriefe dünken immer zu lang, Liebesbriefe immer zu kurz. Da zumal dieser Brief, wie wir in der Einleitung sahen, mehr vom Charakter einer Abhandlung als von dem eines Briefes hat, so ist er für einen abhandelnden Lehrbrief immer noch kurz zu nennen. *Ἐπιστέλλω* wie Apg. 21, 25. 15, 20. — Ueber V. 23. vgl. das S. 20. in der Einl. Gesagte. — Noch bleibt uns eine grammatische Frage übrig, welche von kritischer Bedeutung ist und auf deren Behandlung an dieser Stelle wir in der Einleitung verwiesen haben: ob nämlich *οἱ ἀπὸ Ἰταλίας* an dieser Stelle heißen müsse «die aus Italien Geflüchteten», so daß dieser Ausdruck auf einen andern Abfassungsort als Italien selbst hindeute, oder ob *οἱ ἀπὸ Ἰταλίας* schlechthin Italier bezeichnen könne. Schon in der Einleitung S. 23. erklärte ich, daß die neueren Kritiker nicht mit Grund auf die Erklärung von geflüchteten Italiern dringen. Ich sehe, daß auch Winer jene Beweisführung nicht anerkennt, in der Gramm. 4 A. S. 484. Indeß kann ich mich mit seiner Auffassung nicht befreunden, er nimmt eine Verschlingung der Lokalpräpositionen, die sogenante Attraktion der Präpositionen, an, so daß *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* so viel wäre wie *οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*. Diese Attraktion ist bei den Klassikern nicht selten, *οἱ ἐκ τῆς ἀγορᾶς ἀπέφυγον* ist gleich *οἱ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἀπέφυγον ἐκ*

τῆς ἀγορᾶς. Sollte aber ein aus Italien schreibender Briefsteller sich so ausdrücken: «es grüßen die Freunde von Italien aus»? Mir scheint es, daß man berechtigt ist, οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας schlechthin im Sinne von οἱ Ἰταλιῶται zu nehmen. Daß ἐκ auf diese Weise zu Umschreibungen gebraucht wird, ist bekannt (Bernhardy Syntax S. 229.); selbst παρά, bei welchem ursprünglich die Bedeutung des Ausganges streng festgehalten wurde, ist bei Spätern auf ähnliche Weise gebraucht worden. Ebenso verhält es sich nun mit den durch ἀπὸ gebildeten Umschreibungen, wie aus dem N. T. z. B. Apg. 23, 21. τὴν ἀπὸ σοῦ ἐπαγγελίαν. Wenn Winer S. 178. sagt, daß in allen solchen Fällen keine müßige Umschreibung stattfinde, so ist dieses insofern richtig, als dabei ursprünglich an den Ausgang von einem Orte gedacht wurde, aber gewiß ist diese ursprüngliche Bedeutung eben so sehr zurückgetreten, wie wenn wir im gewöhnlichen Leben promiscue sagen: «ich habe den Brief von dir nicht mit», und: «ich habe deinen Brief nicht mit», oder: «hat Jemand aus meinem Hause dies gethan?», und: «hat einer meiner Hausleute es gethan?» *). Geradeso gebraucht auch der Römer sein ab in Umschreibungen. Bei Terenz Adelph. 5, 3, 2. quisnam a me pepulit tam graviter fores? **) Der Uebersetzer in der Vulg. hat sein: salutant vos de Italia fratres gewiß im Sinne von Italici fratres gesetzt. So wird im Griechischen οἱ ἀπὸ γῆς und οἱ ἀπὸ θαλάσσης schlechthin gebraucht für «die Landreisenden» und «die zu Schiffe», s. d'Orville zu Chariton p. 263.; ebenso οἱ ἀπὸ χώρας «die Landleute», Schweighäuser zu Polyb. T. VIII. p. 69.: non modo qui rure veniunt, sed qui rure degunt. Mit Ländernamen verbunden z. B.

---

*) Bernhardy a. a. O. sagt: „Die zahlreichen Umschreibungen mit ἐκ, welche einen adjektiven oder selbstständigen Substantivausdruck nicht ohne sinnliche Anschauung bilden, daher sie vorzugsweise die Komiker und Redner, weniger die Historiker sich angeeignet haben."

**) Wobei zu bemerken, daß der Hausgenosse innerhalb des Hauses ist, da die Alten, ehe sie hinausgingen, anklopften, damit die Vorübergehenden sich vor den Thüren, die sich nach außen öffneten, in Acht nehmen konnten.

bei Polyb. 5, 86, 10. οἱ ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας βασιλεῖς. So steht denn auch οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλονίκης Ἰουδαῖοι Apg. 17, 13. für thessalonische Juden und es ist kein Grund zu der Annahme, daß Lukas sie anticipirend so genannt habe, weil er nachher ihr Kommen nach Beröa erwähnt. Wiewohl nun, nach diesen Bemerkungen, diese Erklärung gerechtfertigt erscheint, so dürfte doch jene andere, nach welcher der Ausdruck = οἱ παρόντες ἀπὸ Ἰταλίας wäre, vorzuziehen seyn (vgl. Phil. 4, 22.); denn wäre der Brief, wie man nach der ersten Erklärung annimmt, in Rom geschrieben, sollte man dann nicht οἱ ἀπὸ Ῥώμης erwarten?

---

Druck von Wilhelm Plötz in Halle.

# Das Alte Testament im Neuen Testament.

Ueber
die Citate des alten Testaments
im Neuen Testament
und
Ueber
den Opfer- und Priesterbegriff
im Alten und im Neuen Testamente

von
Dr. A. Tholuck.

(Zwei Beilagen zu dem Kommentare zum Briefe an die Hebräer.)

Novum Testamentum in Vetere latet
Vetus in Novo patet.
Aug.

Zweite Auflage.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1839.

„Weil Moses das Leben ins Blut setzt, so gräult allen getauften Rabbinen vor der Propheten Geist und Leben, wodurch der Wortverstand als ein einzig Schooßkind ἐν παραβολῇ (Hebr. 11, 19.) aufgeopfert, und die Bäche morgenländischer Weisheit in Blut verwandelt werden.“

Hamann.

(Vgl. S. 32. dieser Beilagen.)

# Erste Beilage.

## Die Anwendung des Alten Testamentes im Neuen Testamente und insbesondere im Briefe an die Hebräer.

Der Gegenstand, welchen wir hier behandeln, hat schon längst zu einer besonderen, die Sache nach allen Seiten hin besprechenden Monographie aufgefordert. Eine solche nun in dieser Beilage zu geben, beabsichtigen wir zwar nicht; da indessen die Schwierigkeiten, welche bei Behandlung jenes Themas entgegentreten, in unserm Briefe sich wie in einem Brennpunkte vereinigen, so wird dasjenige, was wir über die Anwendung des A. T., in unserm Briefe zu sagen haben, auch auf den Gegenstand im Allgemeinen einiges Licht zu werfen im Stande seyn. Wir werden erstens sprechen von den anscheinend willkührlichen Citaten des A. T. bei den neutestamentlichen Schriftstellern und insbesondere im Briefe an die Hebräer; zweitens von dem Gebrauche der Uebersetzung der Septuaginta anstatt des Urtextes; drittens von der typischen Ausdeutung der Geschichte.

### 1) Die anscheinend willkührlichen Citate des A. T. bei den neutestamentlichen Schriftstellern und insbesondere im Briefe an die Hebräer.

Wir schicken der Darlegung unserer eigenen Ansicht eine historische Skizze über die Methoden voran, wie bisher der Gegenstand angesehen und behandelt worden ist.

Daß im N. T. vielfach Citate vorkommen, welche zu dem historischen Sinne der alttestamentlichen Stellen nicht zu passen scheinen, ist eine Beobachtung, zu welcher wohl schon

gleich an der Spitze des N. T. die zwei Citate Matth. 2, 15. und 18. hinleiten konnten; vorzüglich finden sich aber auch unter den Citaten in unserm Briefe solche, welche den Eindruck eines hohen Grades von Willkührlichkeit machen. Wir stellen sofort die messianischen Anführungen unseres Briefes zusammen. In Kap. 1. Ps. 2, 7. 2 Sam. 7, 14. Ps. 97, 7. (5 Mos. 32, 43.) 45, 7. 8. 102, 26—28. 110, 1.; in Kap. 2. Ps. 8, 5. 22, 23. Jes. 8, 17. 18.; in Kap. 7. Ps. 110, 4.; in Kap. 8. Jerem. 31, 31.; in Kap. 10. Ps. 40, 7—9.; in Kap. 12. Hagg. 2, 6. Wiewohl gerade in neuester Zeit einige Theologen mit großem éclat auf die Kluft zwischen dem historischen Sinne der alttestamentlichen Stellen und dem, in welchen sie von den Aposteln genommen werden, als auf eine neue Entdeckung hingewiesen haben, so ist doch bekanntlich diese Differenz schon den ältesten Interpreten von Origenes an keineswegs entgangen; vielmehr haben von den ältesten Zeiten an die Ausleger sich stets in die zwei Klassen getheilt, die eine, welche die neutestamentliche Interpretation auch zur Norm für die historische Erklärung der alttestamentlichen Stellen machte, und die andere, welche eine Differenz des Sinnes anerkannte und auf verschiedene Art dieselbe zu vermitteln suchte.

Die erste unter den genannten Klassen beobachtet wiederum ein zwiefaches Verfahren. Ein Theil der Ausleger vermag es nämlich über sich, von den historischen Beziehungen der alttestamentlichen Abschnitte durchaus abzusehen, und was insbesondere die Psalmen betrifft, diejenigen, welche im N. T. in Bezug auf messianische Ereignisse citirt werden — mag der Psalmsänger in der ersten oder dritten Person sprechen — ausschließlich als Lieder anzusehen, welche David dem Messias in den Mund gelegt habe. Unter den Psalmauslegern beobachten dieses Verfahren z. B. Geier, J. H. Michaelis, Klauß (Beitr. zur Kritik und Exegese der Psalmen, Berlin 1832.)*);

*) Dieser Erklärer thut dieses indessen nicht überall, denn bei Ps. 97. und 102. nimmt er die vermittelnde Ansicht an, daß der Vf. unseres Briefes, da jene Psalmen erst in der messianischen Zeit in Erfüllung gehen

von den Erklärern des Hebräerbriefs d'Outrein, Wolf, J. D. Michaelis in den Anmerkungen zu Peirce (an manchen Stellen in dem 15 Jahre später erschienenen deutschen Kommentare anders), Chr. Fr. Schmid, Cramer. Dagegen vermochten es viele Andere nicht, die historische Beziehung an vielen Stellen der Psalmen zu verkennen, und so entstand jene schon von Theodorus v. Mopsuestia bekämpfte fragmentarisch-messianische Erklärung, deren Kanon Chrysostomus (in Ps. CIX.) ausspricht: *καὶ γὰρ τοῦτο προφητείας εἶδος, μεταξὺ διακόπτειν καὶ ἱστορίαν τινὰ ἐμβάλλειν, καὶ μετὰ τὸ ταῦτα διεξελθεῖν πάλιν ἐπὶ τὰ πρότερα ἐπανιέναι.* — Die zweite Klasse nimmt ihren Anfang mit jenem in der That ausgezeichneten Interpreten Theodorus v. Mopsuestia, von seinen Anhängern nicht mit Unrecht *κατ' ἐξοχὴν* mit dem Namen ܡܦܫܩܢܐ «der Bibelerklärer» (Assemani bibl. Or. III. 1. 30.) genannt.*) Dieser Theologe, dessen Verdienste Manche sehr einseitig charakterisiren, wenn sie bloß den negativen Vorzug, daß er so wenige messianische Weissagungen stehen gelassen, hervorheben, erkannte, wie wir aus seinen übriggebliebenen Werken sehen, mehr als irgend ein anderer Interpret seiner Zeit das Bedürfniß, die auszulegende biblische Schrift zunächst nach allen ihren historischen Verhältnissen sich zu vergegenwärtigen. So konnte ihm denn nun auch bei den Psalmen nicht entgehen, wie dieselben zum größten Theil aus den historischen Situationen ihrer Dichter sich befriedigend erklären lassen, und es blieben ihm nur vier Psalmen übrig,

---

sollten, und da die Empfänger des Briefs von der hohen Würde des Messias einmal überzeugt waren, dieselben ohne Weiteres als auf ihn bezüglich anführe.

*) Vgl. Sieffert, de Theodoro Mopsuesteno Veteris Testamenti sobrie interpretandi vindice, Regiom. 1827. Aufrichtigen Dank ist das theologische Publikum einem andern Königsberger Gelehrten, von Wegnern, schuldig, der uns die Ueberreste des ausgezeichneten antiochenischen Interpreten neuerlich zugänglich gemacht hat: Theodori Antiocheni quae supersunt omnia. Vol. I. Berol. 1834. Möchte doch bald dieses nützliche Werk vollendet werden.

welche er als direkte Weissagungen auf Christum ansehen zu müssen glaubte. Wie er die übrigen angesehen habe, welche im N. T. citirt werden, darauf läßt uns die Stelle in der Vorrede zum Jonas schließen (bei Wegnern S. 277—283.), wo er sagt, daß Gott als ein und derselbe Urheber des A. und des N. B. den einen mit Beziehung auf den andern eingerichtet, so daß jener Vorbilder auf diesen enthalten habe, als welche er alsdann die Ausführung aus Aegypten, die eherne Schlange, die Opfer und Jonas selbst namhaft macht. Ob er sich diese Uebereinstimmung des A. und N. T. als eine an den einzelnen Stellen absichtlich vom göttlichen Geist intendirte oder nur als eine aus der Anlage der Sache selbst resultirende gedacht habe, darüber kann man zweifelhaft seyn. Die letztere Ansicht gewinnt Wahrscheinlichkeit durch dasjenige, was ein Schüler des Theodorus Tarsensis, Kosmas Indicopleustes (Montfaucon, collect. nov. Patrr. II. p. 224—227.) sagt, David habe diese vier Psalmen ausschließlich vom Herrn Christus gesungen, *οὐ γὰρ ἐκοινόποιει τὰ τοῦ δεσπότου Χριστοῦ μετὰ τῶν δούλων, ἀλλ' ἴδια τοῦ δεσπότου ὡς δεσπότου ἐξεῖπεν, καὶ τὰ τῶν δούλων ὡς δούλων.* Und bei solchen Psalmanführungen, wie Joh. 19, 24. und bei der aus 5 Mos. 30, 12. in Röm. 10, 6. sagt er: *μεταφράζει τὴν χρῆσιν* (den Ausspruch des Moses) *ὡς ἁρμοδίαν εἰς τὴν ἰδίαν ὑπόθεσιν.* So hätten wir denn schon bei diesem alten Schriftsteller die Ansicht, daß das alttestamentliche Citat bei den Schriftstellern des N. T. in vielen Fällen nur als Substrat für die eigenen Ideen des Schriftstellers dient, — eine Ansicht, welche unter den Erklärern des Hebräerbriefs Storr zu Kap. 1, 10. andeutet, auf welche auch Stuart in seiner Unbestimmtheit zuweilen zuschwankt, und welche namentlich Steudel in s. Aufsatze über die Inspiration in der Tübing. Zeitschr. 1832. 3. H. S. 75. ausspricht. — Eine weit größere Anzahl von denjenigen Auslegern, welche die Differenz zwischen dem historischen Sinne und der Anwendung der alttestamentlichen Stellen anerkennen, hat dagegen in jenen Psalmstellen einen vom Geiste selbst intendirten höhern Sinn von dem niedern unter-

schieden. Dahin gehören zunächst diejenigen griechischen Ausleger, deren Geistesbildung mehr oder weniger von Origenes abhängig ist, wie Eusebius von Cäsarea, Basilius, Gregor von Nazianz und von Nyssa, die Mesopotamische Interpretenschule zu Nisibis und Edessa, welcher Ephraem als Haupt angehört, die Mehrzahl der lateinischen Ausleger, und in der Reformationszeit die Häupter der reformirten Exegese, Pollicanus, Calvin, Bucerus, aus späterer Zeit Rüdinger, Venema, Muntinghe, neuerlich Stier; auch socinianische und arminianische Exegeten betreten diesen Weg, wiewohl man bei diesen nicht sicher ist, ob sie auch ihre eigentliche Meinung rein heraussagen. Mehrfach hat Bucerus mit sich gekämpft, ob er bei allen Psalmen einen historischen Sinn als den nächsten anerkennen sollte. Endlich that er es und sagte sich selbst zum Trost: veritati enim nihil officit, et facit omnia clariora. — Ein Eigenthum der neuern Zeit, wenn wir von einzelnen Andeutungen der Arminianer absehen, ist die Akkommodationstheorie, durch welche alle Citate dieser Art, wie namentlich auch die ganze Beweisführung des Briefes an die Hebräer, als eine argumentatio e concessis beseitigt wird; so schon Semler (Versuch einer freiern theologischen Lehrart S. 411. 447.), Ernesti, Teller, Griesbach und großentheils auch Stuart. — Dies die verschiedenen Auskunften, so lange man sich nicht getraute, die Apostel als gewöhnliche beschränkte Juden zu betrachten, welche sich der Mißgriffe der Hermeneutik ihrer Zeit schuldig gemacht. Gleichsam wie eine Niederlage aller bisher gangbaren Versuche, die Anführungen unsers Briefes mit dem Texte des A. T. auszugleichen, steht der Exkurs da, welchen Stuart über diesen Gegenstand seinem Kommentar zum Briefe an die Hebräer beigegeben hat. Mit jeder möglichen Methode der Ausgleichung — nur mit Ausnahme des Doppelsinns, dem er entschieden feind ist — versucht es der gelehrte Amerikaner, läßt aber dann doch wieder bei jeder einzelnen Stelle sehr vielerlei Möglichkeiten zu.

Anders stellte sich die Sache, seitdem die Scheu aufgehört hatte, die Apostel dem gemeinen Haufen ihrer Volksge-

nossen gleich zu stellen. Der Fleiß der älteren Gelehrten hatte eine große Anzahl Beispiele hermeneutischer Willkühr bei den Rabbinen aufgesammelt. Schon hatten Clericus und Wetstein Winke gegeben, aus diesen Prämissen Folgerungen zu ziehen. Die neueste Zeit that es. Im Zusammenhange mit dem von den alten Gelehrten gesammelten Material und ausgerüstet, den Beweis zu führen; daß nie bei einem Geschlechte eine sinnlosere Interpretation stattgefunden, als bei den Rabbinen, und daß die Apostel in dieser Hinsicht von den Verirrungen ihres Volkes keine Ausnahme machten, unternahm Döpke in seiner neutestamentlichen Hermeneutik, von welcher ihm nur vergönnt war, den ersten Theil zu liefern. Schon tritt diese Ansicht als zweifelloses Resultat auf bei Interpreten wie Böhme, Rückert, Meyer.

Nur eine Konsequenz blieb noch zu ziehen übrig, daß nämlich auch des Erlösers Berufungen auf alttestamentliche Stellen in die Klasse dieser willkührlichen rabbinischen *παρερμηνεία* gehören. Vor einer bestimmten Aeußerung dieser Art sind jene Interpreten bis jetzt noch durch einen Ueberrest von traditioneller heiliger Scheu zurückgehalten worden, so daß sie entweder eine bestimmte Aussage hierüber vermeiden, oder jene akkommodirende argumentatio e concessis, die sie bei den Aposteln aufgegeben haben, hier noch stehen lassen.

Während sich nun unter den gegenwärtigen Verhältnissen voraussehen läßt, daß bei Manchem auch diese letzte Schranke fallen wird, hat das neu erwachte religiöse Bedürfniß Andere dazu hingetrieben, eine andere Vermittlung als die in der Kirche bisher gangbaren aufzusuchen. Es wird zugegeben, daß von den hermeneutischen und exegetischen Mißgriffen rabbinischer Bildung auch die Apostel nicht auszunehmen seien — in Betreff Christi fehlt es auch von dieser Seite aus an einer offenen Erklärung — dagegen wird anerkannt, daß jene Benutzung alttestamentlicher Aussprüche keineswegs «eine grundlose» sei, daß ihr vielmehr «ein wahrhafter Parallelismus der alttestamentlichen und neutestamentlichen Gedanken, eine reelle Andeutung des neutestamentlichen Faktums im A. T.» zum Grunde liege. In dieser Weise hat

sich zuerst in seiner schätzenswerthen Abhandlung über die symbolisch-typische Lehrart des Briefs an die Hebräer de Wette geäußert, im 3ten Heft der theol. Zeitschr. von Schleiermacher, de Wette und Lücke, und seine Ansicht ist in der Abhandlung über die Benutzung alttestamentlicher Stellen im N. T. von Bleek im 2ten Heft der Stud. und Krit. 1835. aufgenommen worden. Von alttestamentlichen Interpreten scheint auch Umbreit diese Ansicht zu theilen. Auch von andern Seiten her hat die philosophische Weltanschauung auf diese Vermittlung hingewiesen, Billroth im Kommentar zu 1 Kor. 1, 19. macht folgende gehaltvolle Bemerkung: «Nach seiner Gewohnheit führt der Apostel zum Belege Stellen des A. T. an, welche freilich nicht allemal genau historisch passen, so daß die resp. Schriftsteller gemeint hätten, was P. in dem Zusammenhange, worin er sie anführt, meint, welche aber doch den Worten nach ähnlich lauten. Um P. (so wie die übrigen neutestamentlichen Schriftsteller, ja Christus selbst) in diesem Punkte nicht entweder der Unwissenheit oder wohl gar der Unredlichkeit zu zeihen, muß man die Ansicht festhalten, nach der das A. T. im Ganzen und Großen Typus des N. T. ist, so daß z. B. die Weissagungen der Propheten auf den Messias nicht so zu fassen sind, als ob die Schriftsteller sich bewußt auf den historischen Christus, der unter der Regierung des Kaisers Augustus geboren ward, bezogen hätten (daß dies nicht der Fall ist, sieht jedes Kind, und man brauchte sich darauf, das man es geltend macht, nicht so viel zu Gute zu thun), sondern so, daß in den Worten, die sie sprechen, sich derselbe Gottesgeist ausspricht, der die ganze Geschichte organisch durchdringt, und der mithin auch im Christenthum erschienen ist. Diese organische Auffassung und Auslegung geschichtlicher Erscheinungen (welche in historisch-philologischer Hinsicht sich durchaus von dem Fehler frei hält, daß sie Zeiten und Menschen ein bewußtes Wissen unterlegt, welches erst spätere haben konnten) ist überall anzuwenden, namentlich auch in der wissenschaftlichen Darstellung der Mythologie. Auf das Verhältniß des A. T. und N. T. angewandt schlägt sie bald alle die Mißverständnisse, die über

diesen Gegenstand obwalten und zu vielen Klagen, ja wohl gar oft zu gehässigen Witzeleien Anlaß gegeben haben, nieder. — Obwohl die angegebene Ansicht sich als eine neue Vermittlung darbietet, so sieht man doch bald, daß sie, wenn sie mit dogmatischer Strenge aufgefaßt wird, mit jener längst gangbaren Ansicht von einem niedern und höhern, nähern und fernern Sinne der alttestamentlichen Stellen bis zu einem gewissen Punkte zusammenfließt — sobald nämlich diese Betrachtungsweise nicht, wie dies insbesondere von Coccejanern geschehen ist, mechanisch angewendet wird, sondern von einer organischen Anschauung des Wesens der Geschichte ausgeht, wie bei Olshausen (insbesondere in dem Sendschreiben an Steudel), vorzüglich aber in der wahrhaft geistvollen Abhandlung von Beck: über messianische Weissagung und pneumatische Schriftauslegung, in der Tübing. Zeitschr. für Theol. 1831. 3tes Heft, und als Anhang zu dessen Auslegung des 9ten Kap. des Briefs an die Römer. Haben nämlich die Apostel durchweg so treffend die Vorklänge des N. T. im A. herauszugreifen gewußt und finden sich andererseits nirgend sonst als eben in den alttestamentlichen Schriften jene Anklänge, Vorbilder und Anknüpfungspunkte, so muß auf beiden Seiten ein und derselbige Geist Gottes gewaltet haben, der dort die Anknüpfungspunkte ordnete und hier die Fähigkeit mittheilte, sie zu schauen und herauszugreifen. Was giebt den aus dem Gebiete der Natur entlehnten Gleichnissen für geistige Verhältnisse jene Ueberzeugungskraft für das Gemüth? Ist es der bloße Parallelismus an sich? oder ist es die damit verbundene Ueberzeugung von der Einheit des Geistes, der auf beiden Gebieten waltet? — Nur in dem Einen Punkte wird zwischen beiden Auffassungen noch eine Differenz übrig bleiben, daß nämlich die Einen sich jene typischen Aussprüche der prophetischen Männer als besondere, momentane Erleuchtungen denken werden, die Anderen, wie wir in Bezug auf Theodorus von Mopsuestia es aussprachen, als ein natürliches Resultat der präformirenden alttestamentlichen Zustände. Hierüber weiter unten noch ein Mehreres.

So viel zur Kenntniß des bisherigen Verlaufs der Un-

tersuchungen über unsern Gegenstand. Indem wir uns nun zur Darlegung unserer eigenen Ansicht anschicken, halten wir es für nöthig, drei Klassen von Citationen aufzustellen. Jene Citationen weisen nämlich entweder auf direkte Weissagungen hin, oder auf typische Weissagungen, oder sie gehören in das Gebiet der Anlehnung und Anwendung.

Daß nicht alle im ersten und zweiten Kapitel unsers Briefes angeführten Stellen direkte messianische Weissagungen enthalten, darf für Leser unserer Zeit als erwiesen vorausgesetzt werden, da gegenwärtig kein Ausleger gefunden wird, welcher Ps. 102. und Jes. 8, 17. 18. als direkte messianische Weissagungen ansähe; wie schon bemerkt, thut dieses bei Ps. 97. und 102. selbst Klauß nicht, welcher sonst am meisten unter allen der älteren Schule angehört. Dagegen gewinnt es den Anschein, daß andererseits die Ansicht von dem Vorhandenseyn direkt messianischer Psalmen ebenfalls bald zu den verschollenen gehören werde. Auch nicht einmal eines Wortes der Bestreitung hat der neueste Psalmausleger, Ewald, sie werth gehalten. Wiewohl ich nun zugestehe, daß bei einer typischen Auffassung solcher Psalmen, wie der 2te und 110te, wie Bleek sie annimmt, das christlich-religiöse Interesse ebenfalls gewahrt wird, so kann ich doch meinerseits nicht umhin, auch jetzt noch in Ps. 2. u. 110. messianische Lieder anzuerkennen. Die positiven Gründe, welche man gegen diese Auffassung der beiden Psalmen aufgestellt hat, beruhen ebenso wie die von Gesenius und Hitzig zu Jes. 53. angeführten auf einer Verkennung des Charakters der Weissagung. Die meisten messianischen Weissagungen lassen sich nicht als buchstäbliche Voraussagungen der Geschichte ansehen. In der Regel denkt man sich die Weissagung nur wie ein durch einen Hohlspiegel aus der Zukunft in die Vergangenheit geworfenes Bild der Geschichte. Und allerdings giebt es auch Voraussagungen, welche sich nur dadurch erklären lassen, daß der Gott, welcher die Geschichte werden läßt, das Bild derselben würklich dem Gemüthe des Sehers vorführt. Allein es giebt auch noch eine andere Gattung der Weissagung; Eine messianische Weissagung insbesondere ist die aus der Ver-

gangenheit heraufkeimende Zukunft selbst. Nach 1 Ptr. 1, 11. war der Geist Christi in den Propheten vorhanden und dadurch weissagten sie, was einst sich in Christo realisiren sollte. Die Substanz der messianischen Weissagung ist die unter der Puppenverhüllung des A. T. verborgene Psyche des N. T. Insofern diese aber eben noch eine in der gröberen Hülle verborgene ist, so tragen auch die Weissagungen selbst diese Hülle und abstreifen von denselben kann sie nur der, welcher der geschichtlichen Erfüllung ansichtig geworden ist. Was der neue Bund geben wird, schildern daher die Propheten mit den aus der alttestamentlichen Theokratie entnommenen Farben, wie ja auch die Bekehrung der Heiden zum Messias nur als Anschluß an die verherrlichte alte Theokratie, als ein Hinaufwallen zum Berge Zion dargestellt wird (Jes. 2.). Um vieles schwerer zu rechtfertigen, erscheint mir die nichtmessianische Auslegung der beiden Psalmen. Kein anderer Beweggrund als die Polemik gegen die messianische Interpretation veranlaßt dazu, den David statt zum Verfasser von Ps. 110. zum Objekte desselben zu machen, und hat man irgend historische Zeugnisse dafür, daß David, der Hersteller der Priesterherrschaft, beabsichtigt haben sollte, mit der königlichen Würde die priesterliche zu vereinigen? Was aber Ps. 2. betrifft, so ist die Berufung auf 1 Kön. 11, 14 ff., um den Völkeraufstand, von dem in diesem Psalm die Rede ist, als einen unter Salomo stattgefundenen darzuthun, wenigstens ziemlich prekär — es ist indeß dieses Ortes nicht, hier in die Details der Auslegung jener Psalmen einzugehen. Was mich aber verhindert, von der messianischen Erklärung abzugehen, ist vornehmlich dieses: Niemand als ein Verblendeter kann jenen großen unterscheidenden Charakterzug Israels verkennen, daß es ein Volk der Sehnsucht ist. Was der alte Amos Comenius von sich sagt, das gilt von diesem Volke im Großen und Ganzen: es ist ein vir desideriorum — ein homme de l'avenir. Daß nun auch der Regent, welcher das Reich auf den höchsten Gipfel der Blüthe brachte, David, daß auch dieser nicht in der Gegenwart ausruhte, sondern in eine schönere Zukunft blickte, ja daß er bestimmt

in seinem Nachkommen ein Reich der Herrlichkeit erwartete, davon liegt uns das merkwürdige, historische Zeugniß 2 Sam. 23, 1 ff. vor, welches also lautet: «Spruch Davids, des Sohnes Isais, Spruch des Mannes, der hochgestellt, des Gesalbten des Gottes Jakobs und des lieblichen Sängers Israels. Der Geist des Herrn redet durch mich, sein Wort ist auf meiner Zunge. Es sprach der Gott Israels, es redete zu mir der Hort Israels: ein Herrscher über die Menschen, gerecht, herrschend in Gottesfurcht — wie beim Anbruch des Morgens die Sonne aufgeht, am Morgen ohne Gewölk; vom Glanz, vom Regen sprosset es aus der Erde. Ist nicht also mein Haus vor Gott? Denn einen ewigen Bund hat er mir gemacht, bestimmt in Allem und bewahret» u. s. w. Nach einem solchen bestimmten historischen Zeugnisse messianischer Hoffnung bei dem alten Könige müßte, scheint es uns, der Psalmausleger schon rein von historischem Interesse geleitet von der Voraussetzung ausgehen, daß unter den vielen lyrischen Ergüssen des königlichen Sängers sich doch wenigstens einige finden werden, in denen jene große Hoffnung sich ausspricht. Zu diesem historischen Grunde gesellt sich aber auch ein dogmatischer. Kann man leugnen, daß Christus Matth. 22, 43. den 110ten Psalm als Weissagung auf den Messias betrachtet? Der sonst angenommene Ausweg einer argumentatio e concessis wird, wenn er auch übrigens zulässig wäre, hier durch das *ἐν πνεύματι* völlig abgeschnitten. Wollte Christus mit jenen Schriftgelehrten ex concessis disputiren, so hätte er eben nur sagen können: «wie nennt ihn nun David einen Herrn?» Durch den Zusatz *ἐν πνεύματι* wird aber ausgesagt, daß nur in einem höhern Zustande der Inspiration David so singen konnte. — In Betracht von Psalm 45. spreche ich mit minderer Gewißheit als Rosenmüller, der in der 2. Ausg. s. Komm. sagt: in qua quidem allegoria deducenda et exornanda (nämlich die der Verbindung der theokratischen Gemeinde mit dem messianischen Könige, ihrem Bräutigam, unter dem Bilde der irdischen Liebe Joh. 3, 29. Ezech. 16. 23.) totum versatur canticum, quod dici-

tur canticorum, cujus idem ac nostri psalmi esse argumentum, apud sanos interpretes nulla est dubitatio. Ein genaues Studium des Hohenliedes muß einem festen Urtheile über diesen Psalm vorausgehen und dieses habe ich demselben noch nicht gewidmet. Daraus indessen, daß sich in dem Psalm und in dem Hohenliede nicht Alles geistlich deuten läßt, ergiebt sich noch kein gegründeter Einwand gegen die Allegorie. Auch in den mystischen Liedern der Araber und Perser, welche die Vereinigung mit Gott singen, und in der indischen Gitagovinda, welche die Liebe der Seele zu Rama singt, malen die Dichter die Verhältnisse von Liebenden ins Einzelne aus, ohne gerade eine specielle Deutung jedes einzelnen Zuges beabsichtigen zu wollen. — Mit Bestimmtheit glaube ich dagegen, daß auch 2 Sam. 7, 14. als messianische Weissagung zu fassen ist. Es ist nämlich dieser Ausspruch nach jenem Gesetze der Weissagung zu erklären, daß die Familie als ein Ganzes angeschaut und als von einem Individuum von ihr gesprochen wird, während das Ausgesagte entweder vorzugsweise auf Einen in dem Stamme geht, oder Verschiedenes auf Verschiedene. Es wird dem David eine ewige Nachkommenschaft und ewige Herrschaft verheißen, ein väterliches Verhältniß Gottes zu dieser Nachkommenschaft, und daß dieselbe dem Namen Gottes ein Haus gründen werde. Im untergeordneten Sinne erfüllt sich dieses an dem niedern Nachkommen Davids, an Salomo, im vollen Sinne durch den vornehmsten Nachkommen.*) Alles, was von dem Glanz und der ewigen Herrschaft des Hauses Davids geweissagt ist, hat ja auch seine eigentliche Erfüllung in dem Einen Individuo Christus. — Der direkte messianische Charakter der herrlichen Weissagung, welche aus Jerem. 31. Kap. 8. und 10. unseres Briefes anführen und aus Hagg. 2. Kap. 12., bedarf keiner weitern Rechtfertigung.

---

*) Sehr beachtenswerth sind die Bemerkungen, welche über diese Weissagung Hengstenberg in der Christol. I. S. 91—93. giebt und Sack in der Apologetik S. 243. Dies letztere Buch verdient überhaupt von dem Ausleger des N. T. ernstliche Beachtung.

So gehen wir denn zu den typischen Weissagungen des A. T. über. Wir werden hier zuvörderst darlegen, in welchem Sinne wir dergleichen anerkennen, sodann zeigen, daß auch die heiligen Männer des N. T. das A. T. typischer Weise citiren, endlich untersuchen, in welchem Sinne die neutestamentlichen Schriftsteller jene typischen Weissagungen für inspirirt gehalten haben.

Typen und typische Weissagungen in einem gewissen Sinne werden Alle diejenigen anerkennen, welche zu einer organischen Ansicht der Geschichte gelangt sind, wie auch die oben angeführte Stelle aus Billroths Kommentar ausspricht: Die physiognomische Familienähnlichkeit aller großen Geister bewährt sich auch hier, indem die tieferen Männer der verschiedensten Zeiten die Geschichte im Allgemeinen in jenem Sinne betrachtet haben. Dies ist es, was jener bekannte Ausspruch Baco's will: historia prophetiae genus est etc.; darauf bezieht sich das Wort von Novalis, «daß der höchste Sinn aller Geschichte der ist, wo ihre Ereignisse göttliche Gleichnisse an die Menschheit werden»; und das von Hamann: «die biblische Geschichte ist eine Weissagung, die durch alle Jahrhunderte in der Seele jedes Menschen erfüllt wird». Das N. T. lehrt uns das A. T. als eine σκιὰ τῶν μελλόντων ἀγαθῶν auffassen, und hierin liegt die Rechtfertigung für Sachtypen, aber auch für Worttypen. Nicht nur der äußern Erscheinung nach ist der Mann im Kinde präformirt, auch die Aussprüche des Kindes werden vielfach zu Weissagungen auf das werden, was der Mann seyn wird. Lebt unter der Verpuppung des A. T. die Psyche des N. B., so wird sie auch dann und wann sich lebendig regen. Sind die alttestamentlichen Zustände äußere Vorbildungen dessen, was geistig in Erfüllung gehen sollte, so werden auch die in jene Verhältnisse gestellten Männer Aussprüche thun, welche in höherem Sinne an den Repräsentanten des N. B. in Erfüllung gehen. Den typischen Charakter der Männer des A. B. erkennt dieser selbst am deutlichsten an, wenn der Messias den Namen des andern David führt (Jerem. 30, 9. Ezech. 34, 24. 37, 24. 25. Hos. 3, 5.). Von diesem Gesichtspunkte aus wird denn

auch Niemand Anstand nehmen können, einen typischen Charakter vieler Aussprüche des A. T. zuzugeben. Nur wird hier noch die Divergenz entstehen, die wir schon oben berührten, ob nämlich solche typische Aussprüche und wohl auch die direkten messianischen Weissagungen bloß als das natürliche Resultat der präformirenden Natur der alttestamentlichen Institute und Geschichte anzusehen seien, oder ob man sie vielmehr als besondere, momentane Erleuchtungen der prophetischen Männer anzusehen habe. Wir nehmen keinen Anstand, solche besondere momentane Erleuchtungen der prophetischen Männer des A. B. zuzugeben. Solchen Formeln wie: «der Geist des Herrn, oder die Hand des Herrn kam über mich», liegt unbestreitbar Wahrheit zu Grunde. Es hat besondere Momente der Erhebung bei den Propheten gegeben, in denen sie über ihr gewöhnliches Bewußtseyn hinausgesetzt wurden. Dabei glauben wir indeß behaupten zu müssen, daß die Frage: ob die Weissagungen Resultate der geschichtlichen Zustände Israels oder momentane Inspirationen seien, nicht als ein Entweder — Oder hinzustellen ist. Der Dichter, der in einer vielbewegten Zeit dem Geisteswehen seiner Zeit Worte giebt, bedarf ja gewiß der besondern dichterischen Aufregung, nichts desto weniger sind seine Klänge aus der Substanz seiner Zeit hervorgegangen. So auch ist es mit den Propheten. Israel in allen seinen Institutionen und in seiner Geschichte ist eine Weissagung auf die Zukunft, und wo die einzelnen Propheten weissagen, da hat der weissagende Geist, der in der Substanz des Volkes lebt, sich selbst zusammengefaßt; gleichwie bei einem geistreichen Schriftsteller seine einzelnen großen Gedanken wie Lilien auf dem Wasserspiegel boden- und wurzellos dazustehen scheinen und dennoch von einem gemeinsamen Boden getragen werden, so sind auch die einzelnen Propheten des Volkes Gottes nicht als sporadische Manifestationen des göttlichen Geistes aufzufassen, sondern wurzeln in einem gemeinsamen Boden, nämlich in der weissagenden Substanz des Volkes selbst und seiner Anstalten. Dies haben wir im Allgemeinen von den Weissagungen gesagt und haben dabei vornehmlich die direkten Weissagungen im Auge gehabt. Schon bei diesen, noch viel-

mehr aber bei den typischen erkennen wir indeß einen graduellen Fortschritt an, so daß der momentane Einfluß des Geistes mehr oder weniger stark zu denken ist, je nachdem das Geweissagte mehr oder weniger über die alttestamentliche Stufe hinausgreift. Das als typisch citirte Psalmwort: «der Eifer um dein Haus hat mich gefressen», bedarf keiner Annahme einer besondern geistigen Erhebung des Dichters, um es zu erklären, während ein solches Wort, wie die kühnen Hoffnungen, mit denen Ps. 22. schließt, daß die Verherrlichung des leidenden theokratischen Königs von allen Völkern der Erde werde anerkannt und von Kind zu Kindeskind werde erzählet werden, oder das über den alttestamentlichen Standpunkt weit hinausgreifende Wort des Psalmisten Ps. 40, 7. 8., daß an die Stelle der Thieropfer das Selbstopfer treten werde, nur auf besondere Inspiration zurückzubeziehen sind. So bildet sich uns denn, obwohl nur mit fließendem Gegensatze, ein Unterschied solcher typischen Weissagungen, welche das unbewußte Resultat alttestamentlicher Zustände sind und solcher, bei denen besondere Inspiration mitwürkt.

Wenn wir uns vorgenommen haben, zweitens zu zeigen, daß Christus und die Apostel würklich typische Weissagungen anerkennen, so ist diese Beweisführung insbesondere gegen die Ansicht gerichtet, nach der die Citate, die sich im N. T. finden, mit absoluter Willkühr und Verkennung des historischen Zusammenhangs hier und da aus dem A. T. herausgerissen seyn sollen. Für denjenigen, welcher die rabbinische Hermeneutik kennt, bedarf es keines Beweises, daß dieselbe einen Doppelsinn anerkennt, vermöge dessen ein und derselbe Ausspruch einmal getreu im Sinne des historischen Zusammenhangs, das andere Mal nach irgend einer darin liegenden *ὑπόνοια* erklärt wird. So würde man denn also auch dann, wenn man den Erlöser und seine Apostel ausschließlich aus der Bildungsstufe der Rabbinen begreifen will, da, wo ihre Anwendungen alttestamentlicher Stellen nicht zu dem Zusammenhange derselben passen, nicht sofort sagen dürfen, sie hätten das Alte Testament falsch ausgelegt, sondern nur, daß sie mit Unrecht hinter dem unmittelbaren, histo-

rischen Sinne eine weitergehende Beziehung aufgesucht haben. Auch derjenige Schriftsteller, welcher die rabbinische Behandlung des Alten Testamentes lieber von ihrer Schatten- als von ihrer Lichtseite darstellt, Döpke, erklärt, wie es scheint, fast widerwillig, S. 157.: «Zuweilen läßt es sich würklich nicht verkennen, daß damit weiter nichts gesagt werden soll, als daß ihre (der Schrift) Worte recht eigentlich auf diese Person oder diese Begebenheit passen». — Wir haben aber auch noch in Bezug auf eine andere Klasse von Auslegern die Berechtigung der Annahme von typischen Anführungen des A. T. im N. T. zu erweisen, nämlich gegen diejenigen, welche der Beweiskraft der Weissagung zu viel zu vergeben meinen, wenn sie die Beziehungen Christi oder der Apostel aufs A. T. nur als typische gelten lassen sollen. So ist, wie wir schon erwähnten, Stuart ein entschiedener Gegner typischer Weissagungen, und auch Hengstenberg hat am Anfange weniger von dieser Interpretationsart wissen wollen, als es gegenwärtig der Fall zu seyn scheint. — Bleiben wir beim Erlöser selbst stehen, so glauben wir es außer allen Zweifel setzen zu können, daß er bei seiner Behauptung: das A. T. lege von ihm Zeugniß ab, dasselbe vorzüglich von seiner typischen Seite gefaßt habe. Wenn es Luc. 24, 27. 44. 45. heißt, daß der Erlöser seinen Jüngern aus Moses und allen Propheten die Nothwendigkeit seines Leidens und seiner Verherrlichung nachgewiesen habe (vgl. Apg. 13, 29. 17, 3. 1 Kor. 15, 4. 1 Ptr. 1, 11.), wo hätte er diese Stellen hernehmen sollen ohne typische Auslegung? Sollte nicht für die Art, wie der Herr hierbei verfahren sei, Joh. 3, 14. einen deutlichen Fingerzeig geben? Zwei merkwürdige hieher gehörige Stellen, welche in dieser Rücksicht noch nicht zur Sprache gebracht sind, finden sich Mtth. 11, 14. u. Marc. 9, 13. in welcher letztern es heißt: *ἀλλὰ λέγω ὑμῖν, ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθε, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν, καθὼς γέγραπται ἐπ᾽ αὐτόν.* Zuvörderst zeigen diese Stellen, daß der Erlöser das, was Mal. 4, 5. vom Elias gesagt war, typischer Weise von Demjenigen erklärte, welcher im N. B. im Geiste des Elias auftrat, Luc. 1, 17. Ja, ich weiß nicht, ob

man nicht durch den ganz eigenthümlichen Zusatz Matth. 11, 14. εἰ θέλετε δέξασθαι zu der Vermuthung berechtigt sei, der Erlöser habe hiemit erklären wollen, daß jene alttestamentliche Weissagung überhaupt nicht an ein bestimmtes Individuum gedacht habe, sondern nur an die Kraft der Buße, welche der Predigt des Glaubens vorausgehen müsse, so daß der Sinn der sonst nicht vorkommenden Formel etwa der wäre: «sucht ihr denn in einem bestimmten Individuum die Erfüllung jenes Wortes, nun so sehet den Täufer als den an, der damit gemeint war». Noch auffälliger sind in der Stelle bei Markus die letzten Worte: καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν. Was steht von den Leiden des Täufers im A. T.? Kann man sich überreden, daß Christus irgend eine prophetische Stelle aus dem Zusammenhange herausgerissen und gerade auf den Täufer bezogen habe? Unerklärlich bleiben diese Worte, sobald man nicht zugesteht, daß Christus, insofern in dem Täufer die Idee des Elias sich realisirte, auch die Leiden des alttestamentlichen Elias als typische Weissagung auf sein Abbild angesehen habe. *) Durchaus analog dem hier beobachteten Verfahren Christi ist es nun, wenn er Joh. 13, 18. und 15, 25. sagt, daß jene Worte aus Ps. 41. und 69. an ihm in Erfüllung gegangen seyen, oder wenn er Luc. 22, 37. die Worte καὶ μετ' ἀνόμων ἐλογίσθη als ein γεγραμμένον betrachtet, was in ihm noch in Erfüllung gehen soll (doch s. über Jes. 53. Beil. II.). Auch in jenem letzten Ausruf am Kreuz: Ἠλὶ, Ἠλὶ, λαμὰ σαβαχθανί, wird man eine solche typische Beziehung anzunehmen haben — nicht als ob den Er-

*) v. Meyer bemerkt zu der St.: „vorbildlich in der Geschichte des würklichen Elias". Eine sehr interessante Parallele bietet Hegesippus dar, wo er bei Eusebius hist. eccl. 2, 23. von Jakobus dem Gerechten erzählt. Nachdem er nämlich vorher gesagt, daß er vorzugsweise die Namen ὁ δίκαιος, περιοχὴ τοῦ λαοῦ καὶ δικαιοσύνη erhalten, setzt er hinzu: ὡς οἱ προφῆται δηλοῦσι περὶ αὐτοῦ. Wo haben aber je von diesem Jakobus die Propheten geweissagt? Allein Hegesippus sagt später, daß an diesem Jakobus das Wort Jes. 3, 10. erfüllt worden: ἄρωμεν τὸν δίκαιον, und meint also, daß, was die Propheten von den Gerechten überhaupt gesagt, in dem Jakobus sich eminenterweise realisirt habe.

löser die seine eigene Lage mit der Davids vergleichende Reflexion auf diese Worte geleitet hätte, sondern indem mit der Erinnerung an diese Worte zugleich das Bewußtseyn von ihrem vorbildlichen Charakter hervortrat. Und zwar erhalten alle typischen Beziehungen dieser Art erst ihre volle Bedeutung, wenn jene alttestamentlichen Frommen ebenso wie die neutestamentlichen als Glieder eines und desselben mystischen Christus betrachtet werden, der sich durch die Geschichte hinzieht.

Allerdings wird durch diese Ansicht von den Weissagungen der Begriff derselben, weil organischer und geistiger, so auch flüssiger, als ihn ein starrer Supranaturalismus wünscht. Es läßt sich indessen auch überzeugend darthun, daß weder der Erlöser selbst noch die Apostel von einem so starren Weissagungsbegriffe ausgegangen sind, wie ihn ein allzu materialistischer Supranaturalismus aufgestellt hat. *) Dieser geistigere Weissagungsbegriff zeigt sich namentlich auch darin, daß ein und dasselbe Wort der Verheißung mit Freiheit auf mehrfache und verschiedene Erscheinungen angewendet wird, sobald nur dieselben unter Einen Begriff gehören. Die Weissagung des Jesaias vom «Lichte der Heiden» findet der greise Symeon Luc. 2, 32. in dem Jesuskinde erfüllt; Paulus aber im Bewußtseyn, daß die Apostel die Träger jenes Lichtes sind, findet ihre Erfüllung in den Aposteln, Apg. 13, 47. Wenn

---

*) Nur wenige sind noch übrig, welche den Weissagungsbegriff in der alten Starrheit festhalten. Selbst in Volksbüchern wie in der Bibelerklärung für gebildete Nicht-Theologen von Otto von Gerlach findet sich zu Matth. 2, 16. folgende sehr ideal gehaltene Fassung des Weissagungsbegriffes: „Das Wort erfüllen in diesen und ähnlichen Stellen hat nicht den Sinn, als ob die angeführten Prophetenworte eine Weissagung enthielten, die bloß in dem vorliegenden Falle eingetreten wäre. Vielmehr enthält jeder göttliche Ausspruch einen Gedanken, der erfüllt wird, wenn dasjenige wärklich wird, was er aussagt, in kleinerem oder größerem Maaße. So werden daher alle Aussprüche Gottes, die sämmtlich in gewissem Sinne Weissagungen sind, so lange das Reich Gottes noch nicht erschienen ist, stufenweise immer herrlicher erfüllt und jede erstmalige Erfüllung, wie hier am Volke Israel, ist ein Vorbild einer späteren."

Petrus Apg. 2, 17—21. den Ausspruch des Joel von der Ausgießung des Gottesgeistes für am Pfingstfeste erfüllt erklärt, so war sicherlich nicht seine Meinung, daß jenes prophetische Wort sich auf dieses Ereigniß allein bezogen habe; ging ja doch das, was V. 19. 20. von Naturerscheinungen spricht, damals im eigentlichen Sinne gar nicht in Erfüllung. Sicherlich hat Petrus das Wort des Joel auf dieselbe Weise angeführt, wie er das Wort Christi *βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ* bei der Ausgießung des Geistes über den Kornelius (Apg. 11, 16.) erwähnt; daß der Erlöser diese Verheißung zunächst auf die Apostel bezogen, war dem Petrus gewiß bewußt, aber in einer anderen Erscheinung, welche mit der Ausgießung des Geistes über die Apostel in Einen Begriff zusammenfällt, realisirte sich das Wort des Herrn aufs Neue. So auch bei jenem Ausspruche des Jesaias über die Verhärtung des Volks. Viermal wird derselbe im N. T. bei verschiedenen Veranlassungen angeführt Mtth. 13, 14. Joh. 12, 40. Apg. 28, 26. Röm. 11, 8. — und selbst vor Einwohnern der Insel Thule hätten die Apostel nicht Bedenken getragen, zu sagen: *πληροῦται ὑμῖν τὸ ῥηθὲν ὑπὸ τοῦ προφήτου,* sobald die Gemüthsbeschaffenheit derselben mit der, auf welche sich Jesaias bezieht, in einen Begriff zusammengefallen wäre. Auch auf 1 Petr. 1, 25. wollen wir noch in dieser Hinsicht verweisen, wo der prophetische Ausspruch: *τὸ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα* frischweg auf das Evangelium gedeutet wird mit den Worten: *τοῦτο δέ ἐστι τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς.* Die Freiheit, welche in diesen Fällen hinsichtlich der Beziehung der alttestamentlichen Worte stattfindet, findet auch zugleich in Betreff der Form der Citate statt, wenn Christus Joh. 6, 45., um zu belegen, daß der Vater innerlich die Menschen belehre, das prophetische Wort: *ἔσονται πάντες διδακτοὶ θεοῦ,* mit einem ganz allgemeinen *ἔστι γεγραμμένον ἐν τοῖς προφήταις* anführt. Ein gleicher Fall findet Joh. 7, 38. statt. Alle diese Beispiele lassen sich auch mit ins Gebiet der typischen Weissagung ziehen, insofern in dem ursprünglichen Faktum, auf welches das alttestamentliche Wort sich bezieht, jene andern Fälle, in der

nen es angewendet wird, subsumirt und vorgebildet sind. Ganz auf dieselbige Weise verfährt auch mit einem Worte des Heilandes selbst Johannes, wenn er Kap. 18, 9. sich mit einem *ἵνα πληρωθῇ* auf Kap. 17, 12. zurückbezieht, wo doch nur von einem geistigen Verlorengehen die Rede war. Hat nun aber Johannes gemeint, daß der Heiland mit seiner Rede auch das Faktum bezielte, auf welches er sie bezog, oder wollte er nur sagen, daß des Heilandes Wort auch in dieser Hinsicht sich als wahr bewährt habe?

Es leitet uns dieses zur Erwägung der dritten Frage, die wir uns aufgeworfen haben: welches nämlich die Ansicht Christi und der Apostel von der Inspiration der Weissagung überhaupt und insbesondere solcher typischer Parallelen gewesen sei? Unmittelbar nach einem Citate dieser Art sagt Paulus Röm. 15, 4., gleichsam um es zu rechtfertigen, daß «Alles, was im A. T. geschrieben, zur *διδασκαλία* der Christen geschrieben sei», und übereinstimmend damit erklärt 2 Tim. 3, 16., daß jede theopneustische Schrift auch zur *διδασκαλία*, zum *ἔλεγχος* u. s. w. diene. 1 Kor. 10, 11. setzt Paulus, nachdem er die in der Schrift beschriebenen göttlichen Strafgerichte erwähnt hat, hinzu, daß auch dieses zu unserer *νουθεσία* aufgezeichnet sei. Diese Erklärungen — in denen indessen keine specielle Rücksicht auf Weissagungen stattfindet — deuten nicht darauf hin, daß in den alttestamentlichen Stellen die Fälle, in denen sie angewendet werden, besonders vom göttlichen Geiste intendirt seien, sondern nur auf unsere Berechtigung, sie in allen den Fällen anzuwenden, wo sie zur Lehre und Ermahnung angewendet werden können. Es finden sich indeß auch andere Aussprüche, die auf die Annahme einer besondern Intention Gottes bei der alttestamentlichen Stelle hindeuten. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht 1 Kor. 9, 9. 10. Während nämlich der Apostel 1 Tim. 5, 18. das alttestamentliche Wort *βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις* bloß wie eine lehrreiche Parallele anführt und es dem Leser überläßt, durch einen Schluß a minori ad maius sich die Lehre abzuleiten, daß noch vielmehr der menschliche Arbeiter des Lohnes werth sei, scheint er in

der Stelle des Korintherbriefes mit der Frage: «Liegen denn etwa Gott die Ochsen am Herzen, oder hat er dieses allerdings um unsertwillen gesagt?» andeuten zu wollen, daß Gott allerdings dabei schon die Intention gehabt habe, daß der Ausspruch auf menschliche Arbeiter angewendet werde, ja noch mehr, es sieht sogar danach aus, als ob nach göttlicher Absicht die Ochsen eigentlich gar nicht gemeint seien. Solche Interpreten wie den Hieronymus brachte diese kühne Argumentation daher auch so außer Fassung, daß sie würklich das liebe Rindvieh aus der Providenz Gottes ausschließen zu müssen glaubten. Ich meine indessen, daß man hier den Apostel nicht zu massiv fassen müsse. Er will gewiß auch in dieser Form des Ausspruchs nichts anderes sagen, als was er 1 Tim. 5, 18. sagt. Das πάντως, allerdings, drückt nichts anderes aus, als daß mit noch viel größerem Rechte der Ausspruch auf Menschen angewendet werde. Dies nun muß man ihm auch zugestehen, denn da die arbeitenden Thiere mit den arbeitenden Menschen in Einen Begriff zusammenfallen und der arbeitende Mensch an sich höher steht, so kann man allerdings sagen, der Ausspruch gelte mit noch größerem Recht vom Menschen. Man wird demnach gewiß in des Apostels Sinne verfahren, wenn man vor τῶν βοῶν ein μόνον ergänzt, welches, wenn man eine Doppelfrage annimmt, auch entbehrt werden konnte. *) — Ein anderer Fall, wo bei einem anscheinend zufälligen Ausspruche auf eine von Gott intendirte ὑπόνοια hingewiesen wird, ist Joh. 11, 51. Hier etwas Providenzielles anzunehmen, widerstrebt auch unserem Volksbewußtseyn nicht. Auch wir pflegen ja, wo ein zufällig hingeworfenes Wort durch die Wendung der Ereignisse einen bedeutungsvollen Inhalt erhält, zu sagen: «merkwürdig, daß er sich gerade so ausdrücken mußte!». **) — Bei

*) Es ist nämlich unrichtig, diesen Ausspruch als zwei abgesonderte Fragen zu nehmen; man hat, wie auch Lachmann thut, hinter θεῷ bloß ein Komma zu setzen.

**) Ein Beispiel entgegengesetzter Art, wo der Apostel ausdrücklich zu erkennen giebt, daß seine Deutung der alttestamentlichen Stelle nicht intendirt gewesen sei, giebt Eph. 5, 32., wenn man das ἐγὼ

direkten Weissagungen haben ohne Zweifel die Apostel ebenso wie Christus selbst (Matth. 22, 43.) ein λέγειν ἐν πνεύματι angenommen (1 Ptr. 1, 11. 2. Ptr. 1, 21.). In allen den bisher besprochenen Fällen aber, welche in das typische Gebiet gehören, meine ich, daß es sich folgendermaßen verhalten haben möge. Hamann sagt: «Gott hat so viele Wunder gethan, damit wir nichts mehr für Natur erkennen sollen». Gleichwie nun dem Bewußtseyn des religiösen Menschen im Reiche der Natur Gottes Walten überall erscheint, da aber, wo einerseits seinem beschränkten Blicke der Zusammenhang zwischen Ursache und Würkung sich verdeckt, und andererseits das teleologische Moment vorzugsweise hervortritt, vorzugsweise: so geschieht es auch bei der Geschichte. Natur und Geschichte haben ihre lichten Stellen, wo man den hinter dem Vorhange waltenden Geist besonders ansichtig wird. Und so, meinen wir denn, wird auch bei den Aposteln das Bewußtseyn einer göttlichen Intention bei den typischen Parallelen mehr oder weniger hervorgetreten seyn, je nachdem die Gegenstände der Uebereinstimmung bedeutungsvoller, der weise Endzweck augenscheinlicher, der Zusammenhang von Ursache und Würkung aber verborgener waren. So wie wir indeß den Alltäglichkeiten der Natur gegenüber am Ende sagen: «es ist Alles Wunder», ebenso den Zufälligkeiten der Geschichte gegenüber: «es ist Alles Absicht!» — Dies Resultat über die Ansicht der Apostel von der Inspiration der typischen Weissagungen kommt denn im Wesentlichen mit dem überein, was wir oben als unsere eigene Ansicht aufgestellt haben.

Fragen wir uns nun, welche Stellen des N. T. und insbesondere unsers Briefes in diese bisher besprochene Klasse der typischen Weissagungen gehören, so wird nach dem, was bisher erörtert worden, klar seyn, daß der Unterschied zwischen typischer Weissagung und zwischen Anlehnung und Anwendung nur ein fließender ist. Jede Anlehnung und

---

δὲ λέγω εἰς Χριστόν (ἐγὼ absichtlich herausgestellt) erklärt: „ich meinerseits sage diesen Ausspruch in Bezug auf Christum"

Anwendung setzt eine Parallele voraus. Der Unterschied zwischen diesem Gebiete und dem der typischen Weissagung besteht darin, daß bei der Anwendung der Schriftstellen die Annahme einer von Gott intendirten ὑπόνοια gänzlich hinwegfällt, und die Parallele mehr vom Autor genommen, als von Gott gegeben ist. Im kirchlichen Sprachgebrauch fand daher auch ein Schwanken in Bezug auf die Ausdrücke ἀλληγορία und θεωρία oder τροπολογία statt. Nach strenger Fassung war θεωρία oder τροπολογία nur moralische Ausdeutung; da indessen diese öfters allegorisch verfuhr, so wurde sie auch mit unter die ἀλληγορία begriffen, so wie andererseits die ἀλληγορία auch θεωρία genannt wurde. Daher auch schon unter den Alten das Buch des Diodor von Tarsus mit dem fragenden Titel: τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας; *) So wird es zweifelhaft seyn, ob die Anführung Joh. 2, 17. (Apg. 11, 16.) in das Gebiet des Typus oder der bloßen Anwendung gezogen werden soll. Wie der Apostel zu seiner Anführung kam, zeigt deutlich die Formel ἐμνήσθη; das A. T. stand jenen Männern lebendig vor der Seele, sie citiren ja größtentheils — wie Einige meinen, selbst überall — aus dem Gedächtnisse, und in dem kleinen Umfange der paulinischen Briefe finden sich nicht weniger als 73 alttestamentliche Citate; tritt ihnen nun ein Ereigniß entgegen, welches mit dem alttestamentlichen Faktum unter einen Begriff zusammenfällt, in dem es sich abspiegelt, so gehen sie auf den Ausspruch der Schrift zurück, und ob ihre Anführung in ihrem eigenen Sinne Anwendung sei oder typische Weissagung, bestimmt sich, wie wir vorher erörterten, eben danach, ob der Charakter und die Bedeutung des Ereignisses mehr oder weniger Anlaß dazu giebt, eine göttliche Intention bei dem alttestamentlichen Ausspruche vorauszusetzen. Aus dem übrigen N. T. werden wir außer den vorherbesprochenen noch

---

*) In neuester Zeit hat Lengerke in dem Buche de Ephraemi Syri arte hermeneutica die Bedeutung des Wortes θεωρία untersucht und gegen Ernesti und Münter gestritten, welche es gleich τροπολογία nehmen, in welchem Sinne es gewöhnlich, wenngleich allerdings nicht überall vorkommt.

folgende Stellen als typische Anführungen betrachten dürfen: Matth. 2, 15. 18. 27, 9. 35. Joh. 3, 14. 19, 24. 36. Apg. 1, 20. 2, 27—31.*) — Aus unserm Briefe zählen

---

*) Die Art, wie in dieser Stelle Petrus den 16ten Psalm auslegt, könnte in der That dazu dienen, daraus zu erweisen, daß auch jene Psalmen, in welchen der Sänger in der ersten Person von sich spricht, von den Aposteln als direkte Weissagungen seien angesehen worden. Hat nicht der Apostel, kann man sagen, hier ausdrücklich erklärt, daß jene Psalmworte sich auf David gar nicht beziehen können? Allerdings. Wenn er nun aber sagen wollte, daß der den Sänger beseelende göttliche Geist ihn gerade hier mit einer so überschwenglichen Hoffnung beseelte, die an ihm gar nicht in Erfüllung gegangen sei, hätte er sich dann nicht ebenso ausdrücken müssen? Dies wird man nicht in Abrede stellen können, und kann man dies nicht, so kann auch jene Auslegung des Petrus nicht zu einem Gegenbeweise gebraucht werden. Es ist dann vielmehr anzunehmen, daß David im Moment der Erhebung, ἐν πνεύματι, was Gott an den Frommen thue, in überschwenglichen Worten aussprach, welche über seinen historischen Standpunkt weit hinausreichten und sich nur an dem Frommen κατ' ἐξοχήν erfüllten. In der Annahme einer solchen besondern Erhebung des Psalmsängers bei Psalm 16. kommen uns auch die neuesten Interpreten der Psalmen entgegen. Schon de Wette hat in den Schlußworten von Ps. 17. die christliche Auferstehungslehre gefunden; der neueste Erklärer, Ewald, sagt, daß in unserm Psalm sich auf „eine noch merkwürdigere Weise" der Auferstehungsglaube herausringe: „Die Hoffnung V. 9—11. ist um so weit höher als die, womit Psalm 17. schloß, als dieser ganze spätere Psalm höher steht; die Wahrheit hat sich aus dem Keime, worin sie dort noch verschlossen liegt, hier zur Blüthe völlig entfaltet, und es giebt schwerlich einen schönern, klarern Ausspruch über alle Zukunft des einzelnen Menschen als hier." Steht nun dieser Ausdruck so hoher Erwartungen in diesem Psalm vereinzelt da, so ist dies ja eine Gewähr dafür, daß er ἐν πνεύματι gesungen sei. — Daß Petrus seine Beweisführung nur auf die LXX. gründe und διαφθορά eine unrichtige Uebersetzung von שַׁחַת sei, ist bei dem vorliegenden Zwecke uns gleichgültig. Indeß sei doch bemerkt, daß nach der gangbaren Ansicht jener galiläische Fischer erst auf seinen Missionsreisen das Griechische gelernt hat, und daß er schon deshalb jene Rede am Pfingstfeste nicht in griechischer, sondern in aramäischer Sprache halten mußte. Ist dies der Fall, so muß entweder שַׁחַת damals auch in

wir mit Bestimmtheit hierher die Anführung aus Ps. 22. in Kap. 2., aus Ps. 40. in Kap. 10. und dann mit minderer Gewißheit die aus Ps. 8. in Kap. 2., aus Jes. 8, 17. 18. ebendaselbst und aus Psalm 97. und 102. in Kap. 1. Daß der 22. Psalm vorzugsweise unter die typisch-messianischen gezählt wird, ist nicht nur durch die mehrfachen Erfüllungen der Details desselben gerechtfertigt, sondern auch durch den weit über den damaligen Standpunkt Davids hinausgreifenden und bei streng historischer Fassung fast unbegreiflichen Schluß desselben. Fast noch merkwürdiger ist Psalm 40. Derselbe König, welcher erst dem mosaischen Opferkultus im ganzen Umfange sein Recht verschafft hatte, spricht aus, daß er den wahren Sinn des Gesetzes durchschaue, welches nicht äußerliche Opfer fordere, sondern Selbstopfer! Als typische Weissagung und zugleich als Anlehnung für den eigenen Gedanken des neutestamentlichen Verfs. betrachtet den Psalm auch Schleiermacher in der Predigt: «das vollendende Opfer» über Hbr. 10, 12. (in der 5ten Pred. der 7ten Sammlung): «Unser Vf. fängt damit an, daß er als bezüglich auf die Erscheinung des Erlösers in dieser Welt Worte des A. T. anführt, die der Erlöser gleichsam selbst müßte gesprochen haben bei seinem Eintritt in diese Welt». Den 8ten Psalm hat unser Verf. vielleicht ebenfalls typisch genommen, veranlaßt durch den Ausdruck παρ᾽ ἀγγέλους. Berücksichtigen wir zumal, worauf erst die neuesten Psalmerklärer aufmerksam machen, daß dieser Psalm auf die Schöpfungsgeschichte und den ursprünglichen Zustand des Menschen Rücksicht nimmt, so scheint die typische Auffassung noch mehr ge-

---

Palästina im Sinne von „Verwesung" genommen worden seyn, wie es denn auch der chaldäische Psalmübersetzer genommen zu haben scheint, oder sein Beweis hatte auch bei der Bedeutung „Grube" Geltung. Jedoch steht wohl die gangbare Ansicht, daß jene Rede in chaldäischer Sprache gehalten worden sei, nicht sicher, schon deshalb nicht, weil die Mehrzahl der Zuhörer aus ausländischen Juden bestand. Es ist daher zu berücksichtigen, was ich in der Einleitung über den Gebrauch des Griechischen bei ausländischen Juden gesagt habe, und die Interpretation des Apostels wird einer andern Art der Rechtfertigung bedürfen.

rechtfertigt, insofern nämlich Christus der zweite Adam ist, in welchem die ursprüngliche Bestimmung des Menschen vollendet wird. Indessen hat der Vf. den Ausspruch in der Form einer Anlehnung ausgeführt. — Was die drei übrigen Citate betrifft, so kann man sie zwar auch in die Klasse der typischen ziehen und wird sich dann etwa so darüber erklären müssen, wie es de Wette in der erwähnten Abhandlung gethan hat.*) Aber wiewohl man auf diese Weise jene Anführungen rechtfertigen kann, so tragen sie doch mehr als irgend andere den Anschein der Willkühr an sich. Das Citat aus Ps. 97. möchte sich noch rechtfertigen lassen, da dieser Psalm auf die Zeit hinblickt, wo das Reich Gottes durch den Messias auf der Erde verbreitet seyn wird. Die anderen Anführungen lassen sich indessen kaum rechtfertigen, wenn man sie für mehr als bloße Anwendung nimmt. Dann entsteht nun freilich das Bedenken, daß doch der Vf., wie es den Anschein hat, durch jene Citate des ersten und zweiten Kapitels Beweise führen will. Kann man sich indessen nicht entschließen, jene Citate sämmtlich als direkte Weissagungen anzusehen, so scheint es überhaupt mit den Beweisführungen mißlich zu stehen. Sowohl supernaturalistische Theologen der älteren Schule, als

*) Ueber die symbolisch-typische Lehrart des Briefes an die Hebräer S. 16.: „Der theokratische König und der Messias verhalten sich zu einander wie Abbild und Urbild, und umgekehrt Jehovah und der Messias wie Urbild und Abbild, und was von dem Einen gilt, gilt auch von dem Andern. Jehovah war der unsichtbare König der Theokratie, und dessen Stellvertreter der würkliche, jedesmalige König der Israeliten; zwischen beiden, das Unsichtbare und Sichtbare verknüpfend, steht der Messias, als Gott und Mensch zugleich. Von den gewöhnlichen Königen unterscheidet er sich dadurch, daß er den Willen Gottes vollkommen verwürklichte, dem sie nur unvollkommen dienten, und die Menschheit vergöttlichte; und von Jehovah dadurch, daß er das göttliche Würken auf der Erde, das im Verhältniß Jehovahs zu seinem Volke nur in unvollkommenen Vermittlungen erkennbar war, zur vollen Erscheinung brachte, und die Gottheit vermenschlichte. Daher ist es klar, daß sowohl dasjenige, was im A. T. von den Königen als Statthaltern Gottes, als dasjenige, was von Jehovah, insofern er der sich offenbarende und vermittelnde Gott ist, ausgesagt wird, vom Messias gilt."

rationalistische werden fragen: was sich denn am Ende durch bloße Parallelen beweisen lasse? Man erwäge jedoch, daß dieser Einwand weit greift. Wenn wir nämlich nicht nur zugeben müssen, daß manche Anführungen der Apostel, wie z. B. Joh. 19, 36., doch unzweifelhaft bloß typischer Art sind, sondern daß doch auch die alttestamentlichen Stellen, welche dem Erlöser vor Augen standen, wenn er Joh. 5, 46. auf Moses verweist, und wenn er Luc. 24, 27. und 44. 46. aus dem Umfange des A. T. sein Leiden und seine Auferstehung darthut, wenigstens zum größten Theil nur typisch gewesen seyn können, so muß man entweder auch ihm zur Last legen, sich unpassender Beweise bedient zu haben, oder muß ebenso wie dem Begriff der Weissagung (s. oben S. 18.) auch dem des Beweises eine weitere Ausdehnung geben. Man muß nämlich allerdings zugestehn, daß auch die Parallele in das Gebiet des Beweises im weitern Sinne mit hineingehört. Wie überzeugungskräftig sie sei, zeigt sich das nicht namentlich bei den Gleichnissen aus der Natur für die Erscheinungen des Geistesreiches, worüber wir S. 8. sprachen? Freilich wird sie allein immer noch nicht ausreichen, sondern vielmehr schon eine gewisse Anerkennung der zu bewährenden Sache voraussetzen, daher man ihr denn auch — streng genommen — mehr überredende als beweisende Kraft wird zuschreiben müssen. Was indeß die Fälle betrifft, von denen wir hier sprechen, so war ja auch würklich bei den Lesern bereits eine Anerkennung der höhern Würde Christi vorhanden, und da sie diese hatten, so weigerten sie sich gewiß nicht, die Beziehung solcher Stellen auf ihn zuzugeben, welche er auf sich anzuwenden die Berechtigung hatte. Auf diese Weise legt unser Vf. Kap. 13, 6. ohne Weiteres den Christen in den Mund, was sie berechtigt sind zu sagen. So überträgt der Täufer Joh. 1, 23., was Jesaias gesagt hatte, unmittelbar auf sich und spricht: «Ich bin die Stimme dessen, der in der Wüste ruft» u. s. w. So eignet sich, falls Jes. 61 Worte des Propheten sind, Christus ohne Weiteres das Wort desselben zu und richtet es an die Leute seiner Zeit: «Der Geist des Herrn ist über mir» u. s. w. Luc. 4, 18.

Hieraus ergiebt sich, daß denn auch der Unterschied zwischen dem Gebiete der Beweisführung mit typischen Stellen und der Anwendung nur ein fließender ist.

Wir gehen zur Anlehnung und Anwendung über. Wie wir schon sagten, so umfaßt dieses Gebiet solche Parallelen, bei denen der Verf. sich bewußt ist, die alttestamentliche Stelle beliebig anzuwenden. Die S. 15. angeführte Stelle aus Döpke möge hinreichen, zu zeigen, daß diese Anführungsweise auch bei den rabbinischen Theologen gangbar ist. Den Ausdruck Anlehnung bringen wir vorzugsweise da in Anwendung, wo auch die Form des Ausdrucks deutlicher zu erkennen giebt, daß das Citat nur Substrat für den eigenen Gedanken des Vfs. ist, wo es nämlich ohne alle Anführungsformel in die Rede verwebt wird, oder nachdem es mit einer Anführungsformel vorausgeschickt dem Einschlage (subtegmen) der eigenen Gedanken des Vfs. zum Aufzuge (stamen) dient. Dagegen nennen wir Anwendung im speciellen Sinne die Anführung von Parallelen mit einer Anführungsformel. Diese beiden Klassen werden wieder unter einander vermittelt, wenn der Redende, statt das alttestamentliche dictum in seine Rede zu verweben, auffordert es nachzulesen, wie Matth. 9, 13. 21, 16., welches ebenfalls eine schon bei Rabbinen gangbare Anführungsweise ist, desgleichen durch solche Stellen, wo das Citat mit einem parenthetischen *κατὰ τὸ γεγραμμένον* in die eigene Rede des Schriftstellers verwebt wird, wie 1 Kor. 1, 31. 2, 9. Röm. 15, 3. Anlehnungen an Citate des A. T. finden wir Röm. 10, 6—8. 13. 18. 11, 34. 35. 12, 20. Eph. 4, 8—10. 26. 5, 14. 31., besonders bei Petrus 1 Ptr. 2, 10. 24. 3, 10—12. 14. 15. 4, 18. 5, 7. Die zweite Art der Anlehnung — von Calvin *ἐξεργασία* rhetorica genannt — findet sich vorzüglich Röm. 10, 6—8. Eph. 4, 8—10. *) — In die Klasse der

*) In die Klasse der Anlehnung gehören auch die Worte, mit denen der Erlöser in der Versuchungsgeschichte den Satan zurückweiset, obwohl dort besondere Anführungsformeln gebraucht sind. So wie dort die Idee der Versuchung durch die drei Fakta individualisirt ist, so die Idee des widerstrebenden Gottesbewußtseyns durch die drei Schriftsprüche.

Anwendungen, wo jedoch bemerktermaßen auch Manches im Sinn des Verfs. sich als typische Weissagung fassen läßt, gehören außer einigen schon früher erwähnten Stellen noch folgende: Matth. 13, 35. 26, 31. Joh. 2, 17. Apostelg. (1, 20. 21.) 13, 41. Röm. 11, 8—10. 1 Kor. 9, 9. (14, 21.) 2 Kor. 6, 2. 8, 15. Ein fleißiger Schriftgebrauch in dieser Weise ist, wie auch von Göthe bemerkt worden, in der innersten Natur jedes Gläubigen begründet. Durch jedes neue Ereigniß, welches in der Schrift eine Parallele hat, wird gleichsam das göttliche Wort immer aufs Neue wieder wahr gemacht. So finden wir denn auch von den apostolischen Vätern bis auf Hamann herab mit mehr oder weniger Geschick diese Art der Schriftbenutzung. Wir wollen nur einige Beispiele, welche uns gerade zur Hand sind, hier beibringen, besonders aus Rücksicht auf die Citationsweise, indem diese nämlich, wenn man nicht entschieden das Gegentheil wüßte, darauf schließen lassen müßte, es sei von typischen Weissagungen die Rede — ein auch bei biblischen Citaten zu beachtender Wink. Die Beispiele sind aus jenem pomphaften πανηγυρικός des Eusebius bei Gelegenheit des Baues der Kirche zu Tyrus entlehnt, hist. eccl. 10, 4. Dort sagt er z. B. von denen, welche sich allen Gefahren aussetzten, um den Bau der Kirche zu Stande zu bringen: ὡς τὰς πάλαι στήλαις ἱεραῖς καταγραφείσας προῤῥήσεις, ἔργοις πιστὰς ὁμολογεῖσθαι (— das göttliche Wort wird dadurch abermals wahr und insofern desto glaubhafter), δι' ἃ τά τε ἄλλα ὁ θεῖος ἐπαληθεύει λόγος, ἀτὰρ καὶ τάδε περὶ αὐτῶν ἀποφαινόμενος· „ῥομφαίαν ἐσπάσαντο οἱ ἁμαρτωλοί. ἐνέτειναν τόξον αὐτῶν“ κτλ. Ferner weiter unten: καὶ τόγε ἐν τούτοις προαναφωνοῦν· „κύριε, ἐν τῇ πόλει σου τὴν εἰκόνα αὐτῶν ἐξουθενώσεις“, ἀληθὲς ὑπ' ὀφθαλμοῖς πάντων ἀναπέφανται. Ferner von der geistlichen Wüste jener Kirche sagt er, sie sei so verwandelt worden, ὡς ἀναφωνεῖν αὐτῇ τὴν προφητείαν Ἡσαΐου ταῦτα· εὐφράνθητι ἔρημος διψῶσα κτλ.

Unter die Fälle, wo in unserm Briefe Anlehnung stattfindet, gehört Kap. 2, 6—9., wo die Worte aus Ps. 8. für

die Gedankenentwickelung des Vrfs. den Aufzug bilden, und vielleicht kann man auch mit Calvin das Citat in Kap. 11, 25. mit hierherziehn. Ueberhaupt hat jener große Ausleger Stellen dieser Art mit vielem Scharfsinn behandelt. Zu Kap. 2, 6. macht er die Anmerkung: respondeo, non fuisse propositum apostolo, genuinam verborum expositionem referre. Nihil enim est incommodi, si allusiones in verbis quaerat, ad ornandam praesentem causam. Quemadmodum Paulus quum Rom. 10, 6. testimonium citat ex Mose: quis ascendet in coelum etc., statim non interpretationem, sed exornationem attexit de coelo et infernis etc. — Unmittelbar in die Rede des Vfs. verwebt sind alttestamentliche Aussprüche Kap. 3, 2. 10, 37. 38. 12, 14. 15. 13, 6. Parallelen mit einem καθὼς γέγραπται oder ἵνα πληρωθῇ, wie die andern Schriftsteller sie haben, sind bei unserm Schriftsteller nicht gebräuchlich, doch kann man 3, 15. und 10, 30. hieherziehn.

Im Zusammenhange mit dem Vorwurfe, daß unser Brief alttestamentliche Stellen mit Willkühr citire, wurde auch jener andere erhoben, daß er wenigstens die alttestamentlichen Worte ungebührlich premire, und auch dieses läßt sich auf Einfluß rabbinischer Bildung zurückführen, bei denen מדקדק d. i. minutiös zu seyn, zum Lobe des Interpreten gehört. Bei der Beantwortung dieses Vorwurfs müssen wir etwas weiter ausholen. Es tritt uns hier eine merkwürdige Divergenz alter und neuer Zeit entgegen. Während die ältern, besonders die lutherischen Interpreten, denselben Sinn, welchen alttestamentliche Citate im N. T. haben, im vollen Umfange auf dieselben in den alttestamentlichen Abschnitten übertragen, haben die neuern Interpreten seit Koppe den Mangel des hermeneutischen Taktes bei den Aposteln gerügt. Hierbei ist es dem Ausspruche Augustins schlimm ergangen, welcher vor Alters sagte: distingue tempora et concordabit scriptura. Dieser Spruch hat sich nämlich dem Anscheine nach, nicht bloß einfach, sondern doppelt falsch erwiesen, denn während jene alte Schule zu Augustins Resultate gekommen, indem sie sein Verfahren unterließ:

non distinguendo tempora concordabat scriptura, befolgten die Neueren sein Verfahren, ohne doch zu seinem Resultate zu kommen: probe enim distinguendo tempora, non concordabat scriptura. Wo der Scharfsinn fehlt, sieht man nur Einerleiheit, wo der Tiefsinn fehlt, nur Discrepanzen. Wo beim Interpreten die geistige Freiheit fehlt, da verschwinden alle Unterschiede zwischen A. und N.T.; wo die Freiheit ohne den Geist ist, da öffnet sich zwischen beiden eine gähnende Kluft, über welche keine philologisch-historische Gelehrsamkeit eine Brücke schlägt. Die Wahrheit in der Mitte giebt hier die pneumatische Interpretation, welche zwar dankbar den Nachweis des Unterschiedes aufnimmt, aber auch im Unterschiede der Beziehung die Einheit des Begriffs d. i. des Geistes, im Unterschiede des ῥῆμα die Einheit der διάνοια, nachzuweisen sich bestrebt. Allerdings ist es richtig, daß ein Paulus häufig Citate beibringt, wo das alttestamentliche dictum hinter der Fülle des neutestamentlichen factum, oder wo das neutestamentliche factum hinter der Fülle des alttestamentlichen dictum zurückbleibt. Wenn es von Abrahams Glauben an die ihm geschehene Verkündigung des Segens seiner Nachkommen heißt: «er sei ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden», und Paulus daraus beweist, daß schon im A. T. die Glaubensgerechtigkeit gelehrt worden sei, so geht das neutestamentliche factum über das alttestamentliche dictum hinaus. Und wenn er andererseits zum Beweise, daß ja die Predigt des Evangeliums weit und breit erschalle, Röm. 10, 18. aus den Psalmen ἐξῆλθεν εἰς τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης τὰ ῥήματα αὐτῶν anführt, so ist hier wieder der Umfang des alttestamentlichen dictum größer als der des neutestamentlichen factum. Wer jedoch um solcher Mißgriffe willen den Apostel bemitleiden wollte, daß ihm nicht vergönnt gewesen, bei dem seligen Herrn Domherrn Keil in Leipzig Hermeneutik zu hören, kann sich eine trübe Stunde ersparen, da zu befürchten steht, daß in diesem Falle jener Unterricht doch nicht angeschlagen hätte. Wenigstens hat bei Hamann, dem es vergönnt war, in dem gebildeten Preußen geboren zu werden, der Unterricht seines

weiland wohlberühmten M. Kuntzen in sämmtlichen philosophischen Wissenschaften, also auch in der Hermeneutik, nicht sichtlich angeschlagen. Ich habe über die sogenannte rabbinische Hermeneutik, welcher Paulus folgt, bereits in dem Aufsatze in den Studien und Kritiken 1835. 2tes Heft gesprochen, und will daraus nur das eine dictum Hamanns hier wieder anführen, weil es merkwürdigerweise nicht bloß eine so treffende Parallele zu paulinischer Art das A. T. zu benutzen abgiebt, sondern auch zugleich als Motto über Untersuchungen dieser Art zu setzen ist, indem es zusammenfaßt, was darüber zu sagen seyn dürfte: «Weil Moses das Leben ins Blut setzt, so gräult allen getauften Rabbinen vor der Propheten Geist und Leben, wodurch der Wortverstand als ein einzig Schooßkind ἐν παραβολῇ (Hebr. 11, 19.) aufgeopfert und die Bäche morgenländischer Weisheit in Blut verwandelt werden». *) — Wenn in irgend einer andern Hin-

*) Erfahrung hat mich gelehrt, daß dieses Hamannsche dictum eines interpres bedarf; wie unwillkommen nun auch das Geschäft ist, Wein mit Wasser zu versetzen, so bleibt doch nichts anderes übrig, wenn der Wein sonst nicht genießbar ist, und so seyen denn folgende Winke gegeben: „Vor Blut graut dem Menschen, nach Moses ist aber im Blut das Leben; jüdischen Rabbinen, welche im Blut nicht das Leben zu erkennen vermögen, grauet darum vor dem Leben in den Propheten (bekanntlich macht sich die Masse der jüdischen Schriftgelehrten mit den Propheten nicht viel zu schaffen, sondern immer nur mit der Thorah); ebenso die getauften Rabbinen in Bezug auf die getauften Propheten. Ihr Schooßkind ist der Wortverstand, nur diesen sehen sie in den Propheten und in diesem denn auch nur das materielle Blut, ohne das Leben darin zu ahnen. Wer aber Propheten verstehen und in dem anstößigen Blut das Leben finden will, der muß wie Abraham sein Schooßkind opfern, und zwar ἐν παραβολῇ in doppeltem Sinne: in „kühner Wagniß" und zugleich: „den Wortverstand als Parabel des Geistes fassend." So ist es bei allen Büchern morgenländischer Weisheit, so muß in ihnen überall das Wasser des Wortverstandes in das Blut des Geistverstandes umgesetzt werden, welches freilich nur ein mosaischer Zauberstab thun kann. Dieser Geistverstand ist dann auch Blut, aber nur solches, welches eben mit dem Leben identisch ist." — Wahrlich, man kann kein solches Wort des nordischen Magus lesen ohne den Gedanken an die Kathedralen alter Zeiten, die

sicht die Abhängigkeit der Apostel von der Bildung ihrer Zeit nachweislich ist, so gewiß am meisten in dieser ihrer Art, den Buchstaben zu premiren und aus Einzelheiten in der Form des alttestamentlichen Ausspruchs, auf welche unserer Ueberzeugung nach der Urheber desselben kein Gewicht legte, Beweisgründe und bedeutungsvolle Folgerungen abzuleiten. Man berücksichtige indessen wohl, wie viel auf die Art und Weise ankommt, wie diese Interpretation geübt wird. Es kommt nämlich dabei wesentlich darauf an, ob der Interpret irrt, insofern er aus dem *ῥῆμα* oder *γράμμα* ableitet, was nicht einmal *κατὰ διάνοιαν* oder *κατὰ πνεῦμα* darin liegt, oder insofern er das, was nur *κατὰ διάνοιαν* oder *κατὰ πνεῦμα* darin liegt, auch aus dem *ῥῆμα* oder *γράμμα* derselben eruiren will. Nur das Erstere verdient mißbilligenderweise den Namen rabbinischer Interpretation, und in diese Klasse gehört z. B. das weite Gebiet derjenigen kabbalistischen Interpretationen, von welchen das N. T. auch nicht eine Spur enthält, die nämlich aus dem Gebrauche und der Stellung einzelner Buchstaben oder aus dem Zahlenwerthe der Buchstaben Geheimnisse ableiten, s. Einl. S. 91. Am nächsten würde solcher Willkühr die Beweisführung des Paulus Gal. 3, 16. kommen, wenn er daselbst, wie neuere Erklärer es behauptet haben, der Grammatik zum Trotz aus dem Singular *σπέρμα* geschlossen hätte, was nicht daraus geschlossen werden kann; vgl. hierüber den Anhang zu dieser Beilage. — Etwas ganz anderes aber ist es mit dem Premiren des Buchstabens im zweiten Falle. Es ist ja nämlich anerkanntermaßen gerade der Charakter des geistreich Gesagten, wenn der Interpret auch in der Form der Worte, welche ja der Natur gemäß nur die Erscheinung des Wesens des Gedankens seyn sollen, den Gedanken nachweist, nur daß er dabei nicht als Intention

---

weit über das Land hinausragen und wo zugleich jede Thürpfoste mit ihren symbolischen Anagrammen den Beschauer Stundenlang aufhält — und wer ahnet, daß dieser mittelalterlich-christliche Rabbine mit dem aufgeklärten Moses Mendelssohn nicht nur in demselben Jahrhundert, sondern fast in demselben Jahre (dieser 1729, jener 1730) in die Welt getreten ist!

ansehen darf, was keine ist. Ja wir sind so nachsichtig, ihm dieses Lob des Geistreichen selbst dann nicht zu entziehen, wenn er, anstreifend an jene kabbalistische Art — vorausgesetzt, daß es nur mit Geschick geschieht und im Bewußtseyn dessen, was er thut — der Sprache zum Trotz aus dem Worte preßt, was nur im Gedanken liegt. Ingeniosi videtur, sagt Cicero, vim verbi in aliud, atque caeteri accipiant, ducere posse. Man erinnere sich an die Etymologien der Stoiker und auch unserer neueren Philosophie, nach welcher meinen das bezeichnet, was eben nur mein und nicht das Allgemeine ist, aufheben conservando tollere, vor-stellen u. s. w. Eine solche Anführung des Apostels, wo er in das Wort legt, was eigentlich nur in der Sache liegt, und wo kein Verständiger Anstand nehmen wird, sein Verfahren im höchsten Grade geistreich zu nennen, ist jene Benutzung der Inschrift: *ἀγνώστῳ θεῷ* Apg. 17, 23. Man vergl. hierüber den Anhang zu dieser Beilage. Von derselbigen Art sind nun auch einige Ausdeutungen in unserm Briefe, vorzüglich die in Kap. 2, 9. 4, 4—10. 10, 5—10. 11, 13. Was unser Vf. *κατὰ ῥῆμα* aus diesen Stellen ableitet, liegt allerdings nicht im Worte derselben, wenn dieses streng nach seinem historischen Zusammenhange aufgefaßt wird, nichtsdestoweniger wird die Auslegung gezeigt haben, daß bei 4, 4—10. und 10, 5—10. die Anwendung *κατὰ διάνοιαν* den Sinn der Stellen nicht verfehlt hat. Weniger läßt sich dieses bei Kap. 2, 9. und 11, 13. sagen. Was die Psalmstelle betrifft, so findet zwar der Hauptgedanke, auf den es ihm ankam, daß nämlich erst in Jesu das Ideal der Menschheit realisirt worden, darin würklich einen Anschließungspunkt; bei der Anwendung aber, die er von dem *παρ᾽ ἀγγέλους* und *βραχύ τι* macht, hat ihn seine Uebersetzung irre geleitet, und insofern ist die Stelle weiter unten in Erwägung zu ziehen. — Um die Deutung gründlich zu beurtheilen, welche Kap. 11, 13. von dem Ausspruche des Patriarchen gemacht wird, in welchem er sein irdisches Leben eine Wallfahrt und Fremdlingschaft nennt, müßte man eigentlich weiter ausholen und auf eine vollständige Untersuchung eingehen, was die Erwartung jener Männer von

dem Jenseits gewesen sei. Wir können hier nur einige Winke über diesen Gegenstand geben. Der Ausdruck «zu den Vätern versammelt werden» bezeichnet zwar eine Fortdauer nach dem Tode, aber keine selige. Sollte indeß nicht anzunehmen seyn, daß die am höchsten Stehenden unter den alttestamentlichen Frommen auch die Ahnung einer jenseitigen Seligkeit gehabt haben? Betrachten wir die Sache psychologisch, so wird man zugestehen: daß Männer von der Gesinnung eines Abraham geglaubt haben sollten, mit dem Tode sei Alles aus, ist gar nicht wahrscheinlich. Kommt überdies noch Christi Wort Joh. 8, 56. hinzu, so wird man nicht umhin können, dem Abraham irgend eine Erwartung einer messianischen Zukunft beizulegen. Es käme hier auf die Frage an, ob sich annehmen ließe, daß das, was erwiesenermaßen bis in die Zeit des Exils als Lehre bei den Israeliten nicht vorkommt, doch als Ahnung in einzelnen Gemüthern hervorgebrochen sei, ob die Stärke des Lebens in Gott in einzelnen Gemüthern zu einer Prophezeihung auf die Zukunft geworden sei. Dies ist in der That die Ansicht, welche, wie wir oben S. 24. sahen, Ewald in Bezug auf den Sänger von Psalm 16. aufstellt und mit noch viel größerm Rechte, wie uns scheint, de Wette in Betreff des 17. Psalms. Wenn einmal Traditionen im Volke verbreitet waren wie die von Henoch, welchen Gott, weil er göttlich gewandelt, zu sich genommen, reichten sie nicht hin, um in vorzugsweise auf das Unsichtbare gerichteten Gemüthern Ahnungen zu erwecken, die weit über die gemeinen Erwartungen hinausgingen? *) Ferner: die neueste Kritik von Hitzig hat, was die neuere als unbezweifelt aussprach, daß der Abschnitt Jes. Kap. 24—27. der Zeit des Exils angehöre, abermals wankend gemacht, und diese prophetischen Aussprü-

*) Daß der Gesetzgeber Israels, Moses, von einer seligen Unsterblichkeit gewußt habe, wird von denjenigen als unzweifelhaft angesehen, welche den Nachrichten des Herodot über die älteste ägyptische Religion Glauben schenken; vgl. besonders Kant Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 187. ff., de Wette, bibl. Dogm. §. 113. Daß jedoch Herodot in diesem Stücke ein zuverlässiger Zeuge sei, ist vielleicht zu bezweifeln.

che der Zeit des Nahum zugetheilt. Gehört nun dieser Abschnitt nicht in die exilische Zeit, so haben wir in dem Ausspruche Kap. 25, 8. (besonders nach Hitzigs Erklärung) und 26, 19. einen schlagenden Beweis, wie sich ohne äußeres Erlernen von innen heraus bei vom Geiste ergriffenen, prophetischen Männern der Glaube an Auferstehung und darauf folgende Seligkeit entwickelte. So erscheint denn also die Annahme von Ahnungen eines seligen Jenseits entweder unmittelbar nach dem Tode oder hinter dem Scheol bei einzelnen gotterfüllten Israeliten nicht aus der Luft gegriffen, und wenn dies, so kann auch unserm Vf. das Recht nicht abgesprochen werden, in den Worten, wo der Patriarch über die mühselige irdische Wallfahrt spricht, Andeutungen einer bessern Hoffnung für jenseits zu finden. Wer sich indeß nicht entschließen kann, bei den Patriarchen solche Ahnung zuzugeben, der mag mit Schlichting (s. uns. Komm. zu 11, 13.) immerhin annehmen, daß der Vf. ex suo sensu die alttestamentlichen Worte interpretirt habe, wie er es ja auch thut, wenn er in demselben Kapitel V. 10. das Leben der Patriarchen in Reisezelten als Andeutung ihres Bewußtseyns einer bessern Heimath auslegt. Verfährt nicht der Erlöser ebenso, wenn er die Salbung jener Frau Matth. 25, 12. als geschehen zu seinem ἐνταφιασμός ausgiebt, während die Frau selbst hieran gewiß nicht dachte?

2) Benutzung der Uebersetzung der LXX. statt des Urtextes.

Durch die gesammte Geschichte hindurch ziehen sich die zwei Klassen von Geistern, die der mehr realen und der mehr idealen, von denen jene nur dasjenige zu besitzen glauben, was sich im Buchstaben, diese, was sich im Geiste nachweisen läßt, und diese letzte Richtung geht dann wieder in die scholastisch-diskursive und in die mystisch-intuitive auseinander Wird die buchstäbliche Richtung bis zum Aeußersten verfolgt, so genügt es nicht mehr, eine Offenbarung im Buchstaben zu besitzen, es muß auch ein fortdauernder Ausleger derselben im Buchstaben vorhanden seyn; so genügt es nicht mehr, einen inspirirten Urtext zu haben, es muß auch eine inspirirte Uebersetzung hinzukommen; so genügen nicht mehr

inspirirte Buchstaben, es ist auch inspirirte Interpunktion erforderlich. Man sieht, wer auf den Buchstaben dringt, muß irgendwo mit der Forderung nach der handgreiflichen Evidenz inne halten, es kommt nur darauf an, auf welchem Punkte es geschieht. Jene realistische Richtung ist mit jedem Schritte unendlichen Anstößen begegnet, und wenn auch alle anderen beseitigt würden, so bleibt denn am Ende doch noch das Heer von 40,000 neutestamentlichen Lesarten, von den alttestamentlichen zu schweigen, deren sich bei de Rossi allein in der Genesis 331 finden, und er wollte nicht wie Kennicott alle, sondern nur die wichtigen sammeln. Auf der andern Seite ist es indessen eben so gewiß, daß der Geist, der keinen Leib hätte, für uns auch nicht da wäre, und wenn man im Reiche des Buchstabens ohne den Geist durch die Schwadenluft erstickt wird, so stirbt man im Reiche des Geistes ohne den Buchstaben unter der Luftpumpe. So wird denn also nichts anderes übrig bleiben, als zwischen dem Buchstabenpressen und dem Geistdrängen sich eine goldene Mittelstraße zu suchen. Auf welche Weise wir dieselbe gewinnen? Sie muß das Resultat der Dogmatik und Exegese zugleich seyn. Wenn die Anforderung jener, daß die göttliche Wahrheit zuverlässiges Zeugniß von ihr voraussetze, einerseits die Exegese leiten muß, so muß andererseits, was als unbestreitbares Resultat der Exegese sich ergiebt, auch auf Erweiterung des Inspirationsbegriffes Einfluß äußern. Und immer wird man dabei noch eingedenk bleiben müssen, daß die Uebergänge der Inspirationsgrade sich unsern Augen in der Regel entziehen werden, worüber in der Einleitung S. 97. gesprochen worden.

Für die Buchstabenpresser mußte es allerdings eine höchst auffallende Erscheinung seyn, welche sie auch so lange als möglich zu leugnen suchten, daß die Apostel, anstatt des Urtextes der heiligen Schrift A. Testaments, die Uebersetzung citirten; um so mehr, wenn sich darthun ließ, daß diese Uebersetzung in einer kritischen Beschaffenheit auf uns gekommen, welche bis jetzt noch als ein Problem angesehen werden kann, und daß ihre Abweichung vom Urtext größer ist, als wohl die

irgend einer von den nach der Reformation entstandenen modernen, wenn nicht etwa jener erste Versuch der französischen Bibelübersetzung von Olivetan auszunehmen ist. Und noch auffallender mußte es seyn, wenn sich am Ende ergab, wogegen man ebenfalls lange zu streiten suchte, daß überhaupt jene Stellen aus dem A. T., mochten sie nun aus der Uebersetzung oder unmittelbar aus dem Text geflossen seyn, nach dem bloßen Gedächtnisse angeführt wurden. Jedoch so groß, als man sich, wenn man diese Resultate in abstracto aussprechen hört, den Einfluß dieses Verfahrens vorstellen möchte, ist derselbe keinesweges. Es tritt nämlich der merkwürdige Umstand ein, daß, wiewohl dem Anscheine nach, sämmtliche neutestamentliche Schriftsteller sich der Uebersetzung der LXX. bedient haben, sie dennoch da, wo der Text jener Uebersetzung — wenigstens wie er uns vorliegt — gänzlich von dem Sinne des Urtextes abirrt, ja wohl auch alles Sinnes entbehrt (vgl. z. B. Röm. 10, 15. mit Jes. 52, 7.), entweder an eine andere Uebersetzung sich anschließen oder selbstständig den Text übertragen, vgl. Matth. 2, 15. Joh. 19, 37. Röm. 9, 17. 33. 10, 15. 12, 19. 1 Kor. 14, 21. 15, 55. Weder aus den Evangelien, noch aus den paulinischen Briefen erinnern wir uns einer Stelle, wo durch das Anschließen an die Septuaginta ein alttestamentlicher Text dem wesentlichen Inhalte nach entstellt worden wäre. Die Abweichung der LXX. von dem, was unsre Exegese für die richtige Uebersetzung hält, ist zuweilen auch in den Fällen groß, wo Paulus auffallenderweise sich genau an sie anschließt wie Röm. 9, 27., allein der Sinn, den in der dort citirten Stelle Jes. 10, 22. 23. die griechische Uebersetzung giebt, trifft auch mit dem, welchen unsere Exegeten geben, überein. So könnte denn mithin nur das Bedenken des Citirens aus dem Gedächtnisse geltend gemacht werden. In dieser Hinsicht gestatten sich allerdings die Schriftsteller des N. T. eine viel größere Freiheit, als dies z. B. ein Muhammedaner zu thun pflegt. Was ihre Auslegung der Stelle ist, das tragen sie sofort in das Citat selbst über, wie Matth. 2, 6. 27, 9. Röm. 10, 7. Anderwärts wird nur im Allgemeinen das A. T. oder die Pro-

pheten citirt, zuweilen so, daß sich auch gar nicht einmal eine den Worten nach entsprechende alttestamentliche Stelle nachweisen läßt, Joh. 7, 38. Luc. 11, 49. Matth. 2, 23. (wozu vergl. Hieronymus) Jac. 4, 5. Ephes. 5, 14. (?). In sehr vielen, ja in den meisten Fällen wird durch die Anführung aus dem Gedächtnisse die Stelle den Worten nach alterirt, mitunter so, daß die Abweichung, wie dieses bei 1 Kor. 2, 9. der Fall ist (Ephes. 5, 14.) sogar zu der Annahme veranlaßt hat, daß das Citat irgend einem apokryphischen Buche angehöre. Auch werden häufig mehrere Stellen zu einer verbunden, Matth. 21, 5. Röm. 11, 26. 27. 2 Kor. 6, 16—18. In einigen Fällen kommt beides zusammen, ungenaue Anführung und Verschmelzung verschiedener Stellen, wohl auch noch eine abweichende Lesart oder ein kleiner Uebersetzungsfehler in der LXX. So an einem Orte, wo man es am wenigsten erwarten sollte, nämlich Luc. 4, 18. 19. Bei der hier erzählten Scene muß Christus nothwendig den Anfang von Jes. 61. hintereinander vorgelesen haben, dennoch finden sich im griechischen Texte des Lukas einige Worte aus Jes. 58 6., einiges scheint ausgefallen zu seyn, und dazu kommt dann noch die, unserm Texte nach, unrichtige Uebersetzung der LXX. *καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν.* Rücksichtlich des Sinnes des Ausspruches wird indeß auch hier durch die beim Anführen vom Evangelisten genommenen Freiheiten nicht das Mindeste geändert. Nothwendig leitet uns diese freie Art, in welcher die ersten Verkündiger des Evangeliums das A. T. gebrauchen, auf die Annahme, daß ihr Glaube an die Inspiration der alttestamentlichen Stellen zwischen Buchstaben und Geist einen Unterschied gemacht habe, oder daß, wenn dieses nicht mit Bewußtseyn von ihnen geschehen seyn sollte, der sie beseelende Geist sie wenigstens ihnen selbst unbewußt auf diese Unterscheidung geleitet habe. Ganz dieselbe Erscheinung tritt uns entgegen, wenn wir sehen, mit welcher Freiheit die apostolischen Väter und Kirchenväter der ersten Zeit, ungeachtet ihres Glaubens an die Inspiration derselben *), neutestamentliche Aus-

*) Zu einer interessanten Bemerkung über die Ansichten der ersten Christen über die Inspiration der Apostel geben die Untersuchungen

sprüche anführen; auch sagt Klemens Alex. ausdrücklich, daß er sich bei seinen Anführungen mehr an den Sinn als an die Worte der Schrift halte. Hierin müssen wir denn nun auch einen Fingerzeig für unser Verfahren anerkennen, insbesondere auch für die Beurtheilung solcher Fälle, wo, wie es beim Hebräerbriefe der Fall ist, die angeführte griechische Uebersetzung auf eine solche Weise vom Text des A. T. abweicht, daß dadurch auch eine Modifikation des Sinnes entsteht.

Wie in der Einleitung S. 47. bemerkt worden, so unterscheidet sich nämlich unser Brief von den paulinischen auch darin, daß er sich bei seinen Citaten ungleich genauer und auch in längeren Stellen ganz wörtlich an die LXX. anschließt. Das Citat Kap. 10, 30. ist das einzige, welches hievon eine Ausnahme macht. Unser Brief ist nun auch in den zwei wichtigen Stellen K, 10, 5. und 2, 7. genau der griechischen Uebersetzung gefolgt, obwohl dieselbe, dem uns vorliegenden Texte nach, die richtige Auffassung wesentlich verfehlt hat. Auch kann noch als ein solcher Uebersetzungsfehler Kap. 11, 21. *ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου* und aus 13, 15. *καρπὸς χειλέων*

---

Veranlassung, welche neuerlich zu kritischen Zwecken Credner zuerst in der Abhandlung de librorum N. T. inspiratione, Jen. 1828. und dann in seinen Beiträgen über die Frage angestellt hat: ob die apostolischen Väter neutestamentliche Schriften als heilige citirt hätten. Er verneint diese Frage, und in demselben kritischen Interesse sucht er zu zeigen, daß jene ersten Christen in Bezug auf die Mittheilung des Geistes zwischen sich und den Aposteln keinen Unterschied gemacht hätten. In dieser letzten Hinsicht beweist er gewiß zu viel, und auch in der ersten Hinsicht spricht er wohl manche kritische Urtheile mit zu großer Zuverlässigkeit aus. Im Allgemeinen haben indeß seine Behauptungen Wahrheit und leiten zu der interessanten Bemerkung, daß jene ersten Christen, wenn sie eben nicht einen heiligen Buchstaben vor sich hatten, schon dadurch vor einem Urgiren der Form der Aussprüche Christi und der Apostel bewahrt bleiben mußten. Denn wenn auch insbesondere eine Anzahl der Aussprüche Christi der Form nach so spröde war, daß diese sich nicht leicht abstreifen ließ, ohne zugleich dem Inhalte zu nahe zu treten, und wenn auch daher solche Aussprüche durch die mündliche Ueberlieferung nur wenig verändert wurden, so galt das doch keinesweges von allen.

angeführt werden. Von der Differenz in Kap. 10, 5. ist besonders großes Aufheben gemacht worden; wir dürfen es indeß nach dem, was zu jener Stelle von uns beigebracht worden ist, als entschieden ansehen, daß der Sinn des Psalmisten durch den griechischen Uebersetzer ebenso wenig alterirt worden ist, als wenn er Hos. 14, 3. nach der Lesart פְּרִי übersetzte, wo wir פָּרִים haben. Nicht ganz so verhält es sich nach dem oben S. 34. Gesagten mit dem Citat in 2, 7. In Bezug hierauf muß anerkannt werden, daß sich unser Verf. durch die Uebersetzung zu einer dem alttestamentlichen Texte nicht entsprechenden Anwendung hat verleiten lassen. Bei den von uns S. 90. im Allgemeinen aufgestellten Grundsätzen über die Inspiration der Apostel nehmen wir keinen Anstand, dies anzuerkennen. Ebenso wird auch Kap. 11, 21. die Uebersetzung der LXX., welcher der Verf. folgt, für irrthümlich gehalten werden müssen. Der Dignität nach stehen diese Versehen in gleicher Kategorie, wie wenn Matthäus Kap. 21, 5. nach dem Hebräischen anführt *ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον* und dieses auf die zwei Thiere bei dem Einzuge Christi bezieht, während doch — auch nach Hengstenberg in der Erklärung der Stelle des Propheten — das ו dort nur zur Steigerung dient, mithin nur von Einem Thiere die Rede ist, wie denn auch Johannes nur das Thier erwähnt, welches von dem Erlöser bestiegen wurde und daher auch mit Freiheit nur *ἐπὶ πῶλον ὄνου* anführt; ebenso wenn Paulus 1 Kor. 15, 55. die alexandrinische Uebersetzung, weil sie unverständlich ist, verläßt und nach eigner Einsicht לָנֶצַח durch *εἰς νῖκος* überträgt, welches man kaum wird für die richtige Erklärung halten können, und so noch in andern Beispielen.

### 3) Die typische Auslegung der Geschichte.

Die typische Auslegung bezieht sich entweder auf Worte oder auf Sachen. Von der typischen Erklärung alttestamentlicher Aussprüche haben wir vorher gehandelt. Was die Sachen betrifft, so sind es entweder Anstalten oder Geschichten. Von dem vornehmsten Kreise typischer Anstalten müssen wir in der zweiten Beilage reden bei Behandlung des

Opfer- und Priesterinstituts. So ist denn hier nur noch Einiges über die typische Behandlung der Geschichte zu sagen, und zwar mit Rücksicht auf die K. 7. vorliegende Ausdeutung der Geschichte des Melchisedek, und allenfalls auch mit Bezug auf Abel, K. 12, 24., auf welche Stelle wenigstens die ältere Typologie Gewicht legte. Nach den früher S. 13. gegebenen Bemerkungen werden wir uns hier kurz fassen, wiewohl über die Herrschaft des Typus in der Geschichte und Mythologie sich viel wahrhaft Tiefes, aber freilich auch viel Willkührliches und Träumerisches sagen läßt — sowohl von dem einen als von dem andern findet man viele Proben in Kanne's Christus im A. T. und in Molitors Philosophie der Geschichte. Uns sagen am meisten die Ansichten von Beck zu *). So wie wir oben von der Weissagung sagten: sie ist nicht das durch einen Hohlspiegel in die Vergangenheit zurückgeworfene Bild der Zukunft, sondern vielmehr die Zukunft, die aus der Vergangenheit heraufkeimt; so ist auch die Ansicht von den historischen Typen zu verwerfen, welche sie nur aus der Zukunft begreifen will. Sie sind daraus zu begreifen, daß in der Geschichte der Patriarchen und des jüdischen Volkes Bedingungen gesetzt waren, unter denen von selbst Vorbilder der Zukunft entstehen mußten. Diese Ansicht findet sich schon in einem frühern Aufsatze von de Wette, Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus, in den Studien von Daub und Creuzer III. S. 244. ausgesprochen: «Schon lange vor Christus wurde die Welt vorbereitet, in der er auftreten sollte; das ganze A. T. ist Eine große Weissagung, Ein großer Typus von dem, was da kommen sollte und gekommen ist. Wer kann es den heiligen Sehern des A. T. absprechen, daß sie die An-

*) Auch Sacks Apologetik S. 180. ff. u. S. 215. ff. ist zu vergl. Dieser Gelehrte möchte nicht Unrecht haben, wenn er sogar eine Typik „zum vollständigen Organismus der exegetischen Theologie" für nothwendig hält. Vor seiner Arbeit sind nur vorhergegangen die mangelhaften Werke von Michaelis und Hiller. Bei v. Meyer finden sich zwar interessante Andeutungen, auch hat er im 10ten Bande seiner Blätter für höhere Wahrheit sogar einen Abriß der Typik gegeben, indeß vermißt man strenge Kritik und Fleiß in der Ausführung.

kunft Christi schon långst zuvor im Geiste geschaut und in prophetischen Ahnungen, klarer und dunkler, die neue Lehre vorempfunden haben. Und kein durchaus leeres Spiel war die typologische Vergleichung des A. T. mit dem N. T. Auch ist es schwerlich bloßer Zufall, daß die evangelische Geschichte in den bedeutendsten Momenten der mosaischen parallel geht.» Demnach greift denn nun auch die Typologie in dem Maaße fehl, als sie sich nur an Einzelheiten im A. T. hålt, welche zu den neutestamentlichen factis nicht in einem organischen, sondern nur in einem åußerlichen Verhåltnisse stehen. *) Welches die rechte Natur der Typologie sei, deutet der Ausdruck Offenbarung 11, 8. an: ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, vgl. 1 Kor. 10, 3. 4., wo πνευματικός ebenfalls von Mehrern in der Bedeutung «typisch» genommen wird. Die historische Typologie geht nåmlich darauf aus, das Innere, den Geist der alttestamentlichen geschichtlichen Erscheinungen hervorzuheben und mit den neutestamentlichen zusammenzuhalten. Derselbe Terminus ist dann auch zur Bezeichnung typischer Interpretation in der griechischen, lateinischen und syrischen Kirche gebraucht worden. **) — Jenes Beispiel von

*) Einer solchen åußerlichen Typologie hat neuerlich auch v. Braunschweig in seiner Weltgeschichte eine viel zu große Herrschaft eingeråumt. Mit dem Nachweisen von Parallelen zwischen den verschiedenen Geschichtsperioden, oder auch zwischen Geschichte und Natur, wird man überhaupt vorsichtig seyn und oft sich nur mit den allgemeinen Grundzügen begnügen müssen. Es geht damit, wie mit der Wetterprophezeihung; für die größern Abschnitte der Jahreszeiten mag man prophezeihen, ohne zu Schanden zu werden, nur nicht auf Wochen und Tage. Die willkührliche historische Typik hat übrigens auch schon von Augustin de civ. Dei I. 18. c. 52. die Warnung bekommen: daß sie sich nicht für von einem spiritus propheticus eingegeben halten dürfe, sondern nur für eine conjectura mentis humanae, quae aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur.

**) Ueber den Gebrauch von ܪܘܚܢܐܝܬ bei den Syrern s. Wisemann, horae Syriacae I. 55. Dieser von englischen Eltern deutscher Abkunft in Spanien geborne italienische Gelehrte hat bekanntlich in seinem Werke nicht weniger als 45 Ausdrücke aufgezåhlt, wodurch die Syrer den Typus bezeichnen; in einer ausführlicheren Abhand-

typischer Interpretation, welches unser Verf. im 7. Kap. aufgestellt, ist allerdings ein Beispiel ächter Typik. Denn in der That drückt sich ja in dem Verhältnisse jenes Melchisedek zu dem levitischen Priesterstamme eben dasjenige aus, in welchem Christus auch zu dem Priesterstamme steht. Eigentlich gehört aber dieser geistvolle Vergleich auch nicht einmal unserm Verf. an, da er ja durch die Stelle aus Ps. 110. (vgl. Hebr. 5, 10.) darauf geleitet worden ist. Wie im Kommentar bemerkt worden, so hat unser Verf. nicht einmal alle sich darbietenden Vergleichungspunkte benutzt; sollte es aber dennoch Manchen scheinen, daß er ohnehin schon in der Ausbeutung zu viel gethan habe, so bedenke man, daß der Typus zugleich auch als Parabel dient, und der Veranschaulichung abstrakter Wahrheit zu Hülfe kommt.

---

lung über den Gegenstand wären diese Ausdrücke näher in Erwägung zu ziehen, indem sie dazu beitragen, die Ansichten ins Licht zu stellen, welche die syrischen Interpretenschulen vom Typus hatten. Vgl. über denselben Gegenstand Lengerke de Ephraemi Syri hermen. p. 169. sq.

# Anhang zur ersten Beilage.

## Die Hermeneutik des Apostels Paulus mit besonderer Beziehung auf Gal. 3, 16. *)

Zuvörderst müssen wir dagegen protestiren, wenn man die rabbinischen Auslegungen der alttestamentlichen Schriften in Bausch und Bogen als verkehrt verwerfen will. Selbst bei gar manchen der altrabbinischen Auslegungen, welche der übrigens geistlose Jarchi aus den Schriften der Väter beibringt, wird man das nicht verkennen können, was wir esprit nennen, ja öfters findet sich ein ächt theologischer und religiöser Takt. Wenn wir jedoch auch von allen Rabbinen ohne Weiteres zugestehen müßten, wessen man sie wegen ihrer Auslegungsmethode beschuldigt, von dem Ap. Paulus wenigstens behaupten wir, daß es nachweislich sei, wie er gerade innerhalb der Methode jener Auslegung von einem so feinen Takte geleitet worden ist, daß auch derjenige, welcher ohne Glauben an eine höhere Leitung des Apostels in solchen Stücken zu seinen Werken hinzugeht, nicht umhin können wird, seinen Scharf- und Tiefblick zu bewundern und in dieser Beziehung, wie in anderen, den geistreichen Mann anzuerkennen. **) Wer dann aber überhaupt den Glauben an eine höhere Leitung des Apostels in aller seiner religiösen Erkenntniß mitbringt, wird auch in der geistreichen Auslegung des Apostels die Spuren desjenigen Geistes anerkennen, der ihn „in die ganze Wahrheit" geleitet hatte.

Nur an Einer Stelle und zwar an einer solchen, welche als die desperateste gilt, soll der Versuch gemacht werden, dieses zu zeigen. Diesem Versuche über das hermeneutische Geschick des Apostels in Behandlung alttestamentlicher Stellen schicken wir aber eine Betrachtung voraus, die schon längst hätte angestellt werden sollen: Wie nämlich der Apostel als Ausleger verfahren sei, da, wo er sich nicht auf den Codex des A. B. berufen konnte, sondern wo er als Ausleger der anima naturaliter christiana, wie Tertullian sagt, oder des Buches der Natur auftrat. Wir werden auf diesem Gebiete ganz denselben Mann wiederfinden, wie auf dem vorhererwähnten, und ist dem so, so dürfte dieser Nachweis namentlich in unserer Zeit sehr fruchtbar seyn, wo man so viel geneigter ist, in

*) Diese Abhandlung ist mit Hinweglassung der einleitenden und der Schlußworte aus dem litter. Anzeiger 1834 N. 31—34 hier abgedruckt.

**) Wie dies z. B. de Wette's Urtheil in Betreff der Art ist, wie der Vf. des Briefes an die Hebräer das A. T. behandelt hat. Vgl. sowohl de Wette's vieles Schöne enthaltende Abhandlung im 3ten Heft der Zeitschrift von Schleiermacher, Lücke und de Wette, als auch seine Einleitung ins N. T. S. 291.

der Brust eines geistvollen Heiden oder in den Mysterien der Natur Vorahnungen christlicher Wahrheit zuzugeben, als in den Büchern des A. T.

Auch hier wollen wir uns nur auf drei Stellen beschränken. Apg. 17, 23. und 28. und 1 Kor. 11, 15. In der zuerst genannten Stelle beruft sich der Apostel auf den Altar der Athener, mit der Inschrift: „dem unbekannten Gotte." Denselbigen, sagt er, den ihr, ohne ihn zu kennen, anbetet, den verkündige ich euch. Wie? Haben wir eine fromme Akkomodation des Apostels, oder einen ihm selbst unbewußt widerfahrenen Irrthum vor uns? Auf den Gott, den Paulus verkündete, überhaupt auf den unbekannten Gott, bezog sich doch die Inschrift nicht? Ἀγνώστῳ θεῷ heißt doch nur „einem unbekannten Gotte," für welchen ihnen der angemessene Name fehlte. Ja vielleicht gab es überhaupt nicht einen Altar, der im Singular diese Inschrift führte, sondern nur im Plural „den unbekannten Göttern." Hat dies der Apostel würklich nicht gewußt, oder hat er es nicht wissen wollen? So wird man hier fragen können, gleichwie bei so mancher alttestamentlichen Auslegung desselben. Doch wer, der irgend einen tieferen Blick gethan hat in das Wesen aller Religionen und des Heidenthums insbesondere, wird in Abrede zu stellen vermögen, daß wir in dieser Einleitung der Rede des Apostels die wunderbarste Vereinigung weltklugen Geschicks mit religiösem Tiefsinn vor uns haben? Wer wird es leugnen, daß das Objekt, welches alle Kulten und Gebete in allen Zonen der Erde meinen, doch kein anderes ist, als jener unbekannte Gott, den das Evangelium uns enthüllt? Deus — sagt mit unausschöpflicher Tiefe Augustinus — quem amat omne quod amat, sive sciens, sive nesciens. Wenngleich nicht in des Dichters selbst, so doch gewiß in irgend einem Sinne wahr ist ja ohne Zweifel von Pope gesungen worden:

Father of all! in every age,
In every clime ador'd,
By saint, by savage, and by sage
Jehovah, Jove or Lord!

Hat nun einmal der Apostel die Absicht, auf eine liebreiche Weise hier anzuknüpfen, wie konnte er es zarter? Aber wiederum, wie konnte er tieferen Aufschluß über das, was in aller Unwahrheit des Heidenthums noch Wahres zurückgeblieben ist, geben, als ausgehend von der unendlich großen Voraussetzung, daß nichts Anderes er ihnen verkündige, als was schon längst ihre Seele suchte und worauf schon längst sie sich hinrichtete? Aber auch, was die Form, in welcher er diese Idee findet, betrifft, wer möchte diese Anknüpfung eine zufällige, erkünstelte nennen können? Knüpft sich nicht viel-

mehr diese Idee hier an ein Faktum, worin sie sich in der That gerade besonders realisirt hatte? Gerade dann errichtete ja doch der Heide einem unbekannten, oder den unbekannten Göttern seine Denkmäler, wenn er über alle die bestimmten Götter, die er namentlich verehrte, hinaus noch irgend ein anderes himmlisches Wesen ahnete, was in ihrer Klasse nicht inbegriffen sei. So war es ja also das Bewußtseyn einer mangelnden Gotteserkenntniß bei vorhandenem Bedürfniß, das Bewußtseyn eines inneren Suchens bei fehlendem bestimmten Objekt, welches in einer solchen Inschrift sich aussprach. Und so hat denn Paulus durch seine Erklärung uns zugleich gerade von diesem speciellen Gebrauche der Aufrichtung solcher Altäre für den unbekannten Gott die innerste Seele desselben aufgeschlossen und zwar, wie wir meinen, wahrlich nicht vermöge einer bestimmten historischen Belehrung, welche ihm über den Ursprung solcher Altäre zugekommen wäre, sondern, wie man gewiß uns zugeben wird, einzig und allein durch das, was man im gewöhnlichen Leben ein glückliches aperçu eines geistreichen Mannes nennen würde, bei ihm aber kein Bedenken tragen wird, dem Geiste des Herrn zuzuschreiben, der ihn erfüllte.

Wenden wir uns zu der zweiten Stelle, V. 28. Um die Heiden, welche ein sinnliches Bild von der Gottheit sich machen, zur Erkenntniß des Wesens derselben hinzuführen, erwähnt er eines ihm — sei es aus Lektüre, sei es aus dem Umgange — zugekommenen Diktums des Aratus: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν, um sie zum Bewußtseyn hinzuführen, daß im Menschengeiste allein ein würdiges Abbild der Gottheit enthalten, und daß deshalb diese eben so wenig, als der Menschengeist selbst, durch den Meißel oder Pinsel könne dargestellt werden. Sollte er indeß nicht auch hier entweder einer gutmüthigen Beschränktheit unterlegen seyn, oder einer pia vafritia? In welchem Zusammenhange lesen wir jene Worte bei dem griechischen Dichter? „Voll sind — so heißt es bei ihm — von Zeus alle Straßen, alle Märkte der Menschen, voll das Meer und die Häfen, überall gebrauchen wir alle des Zeus, wie wir ja dessen Geschlecht auch sind u. s. w." Wem nun, der in diesem Zusammenhange die Worte des Dichters gelesen, wird nicht das Bedenken entgegentreten, daß hier doch in einem ganz anderen Sinne, als in dem des Apostels, von der Gottheit die Rede sei und von der Abstammung des Menschen aus ihr — von einer Naturkraft nämlich, die, wie sie Alles in ihrem Schooße hegt und trägt, so auch dem Menschen das Daseyn verliehen. Der Apostel aber wird man sagen, zieht eben daraus, daß der Menschengeist allein Geist, und darum allein ein Abbild Gottes, den Schluß, daß auch kein sinnliches Gleichniß Gott darzustellen vermöge. Wie es nun auch mit dieser Stelle des Aratus sich verhalte, so unter-

liegt es doch im Allgemeinen keinem Zweifel, daß auch der Heide in einem ganz besonderen und speciellen Sinne die Verwandtschaft gerade des Menschen mit Gott anerkannte, wie in ächt antiker Weise Pindar, in den Nemeischen Gesängen VI. 1. singt: „Es ist Ein Stamm der Götter und Männer, Beide athmen wir Einer Mutter entsproßt, jedoch trennt uns ganz verschiedene Macht; und so ist dieses das Richtige, doch dauern die im ehernen Himmel zumal die beständigen Wohnungen, aber wir gelangen durch die Macht des Gemüths und durch die Gestalt zu der Gottheit." War aber der Hellene überhaupt mit dem Bewußtseyn einer besondern Verwandtschaft des Menschengeschlechts mit den Göttern vertraut, so kam am Ende darauf nicht viel an, ob der Dichter, dessen Worte Paulus gerade außer dem Zusammenhange anführt, auch selbst im Zusammenhange jener Wahrheit sich bewußt gewesen sei. Dem Zuhörer trat in jenen einzelnen Worten, deren Zusammenhang er selbst nicht kannte, eine bekannte Wahrheit entgegen. — Allein es ist in der That auch mehr als zweifelhaft, ob der Dichter in jener Stelle nur von einer allverbreiteten Naturkraft reden wollte. Seine Absicht war ja zu zeigen, daß der Mensch Ursache habe, stets alles mit Zeus anzufangen:

*'Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἄνδρες ἐῶμεν Ἄῤῥητον* —

und daran schließt sich alsdann: *μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυιαί.* Nach den Worten aber: „wie wir ja auch sein Geschlecht sind," folgen die weiteren Erweise göttlicher *πρόνοια* *): *ὁ δ' ἤπιος ἀνθρώποισι δεξιὰ σημαίνει· λαοὺς δ' ἐπὶ ἔργον ἐγείρει.*

Gerade dann also, wenn wir recht genau auf den Zusammenhang und seine Absicht eingehen, ergiebt sich uns, daß Aratus jene Worte nicht im pantheistischen Sinne gebrauchte, sondern vielmehr in einem ähnlichen Sinne wie Paulus, er führt viele Beweise der *πρόνοια* an, steigt dann aber zu dem größesten hinauf, der in dem so engen Zusammenhange des Menschengeschlechts mit der Gottheit liege. Auch hier ist es aber nicht die Reflexion auf den Zusammenhang der Stelle und eine kritisch-historische Untersuchung über den möglichen Sinn beim Urheber derselben gewesen, welche den Apostel den Ausspruch in seiner Tiefe erfassen ließ, sondern einzig und allein ein glücklicher geistvoller Takt.

Die dritte Stelle, die wir ins Licht setzen wollten, ist 1 Kor. 11, 15. Wunderlich und widerlich zugleich erscheint dieser ganze Ab-

---

*) Als einen Beweis für die *πρόνοια* aus den Klassikern haben auch die christlichen Apologeten gerade jene Stelle aus dem Aratus ausgehoben, s. Theophilus ad Antol. II, p. 353. ed. Par.

schnitt, der über die Nothwendigkeit der Verschleierung der Frauen handelt, dem oberflächlichen Leser — so viel Worte, um so wenig Sache — um einen Gegenstand, der uns wenigstens vollkommen gleichgültig — und welche abenteuerliche Argumentation aus dem A. T. V. 7—12.! Ist uns aber irgendwo der Eindruck entgegengekommen, daß wir es in den paulinischen Schriften mit einem Manne zu thun haben, der durch Anknüpfung der unscheinbarsten Aeußerlichkeiten an die tiefsten Grundwahrheiten einen Tiefsinn und Geistesreichthum offenbart, welcher ihm auch unter den im weltlichen Sinne geistreich genannten Schriftstellern einen Platz anweist, so ist es hier der Fall gewesen. Man erlaube uns nur die Ideenentwickelung anzudeuten: „Das Weib soll überall den Schleier tragen, da er ein Zeichen stiller Weiblichkeit, der Zurückgezogenheit und Unterordnung ist. Eben vermöge dieses Charakters der Weiblichkeit soll das Weib überhaupt nicht lehrend auftreten in der Gemeinde; thut sie es jedoch, so muß sie hier, wo sie vor dem Antlitz Gottes erscheint, vor Allem den Charakter züchtiger Weiblichkeit behalten und durch den Schleier dies äußerlich ausdrücken. Der Mann ist dazu nicht genöthigt, er ist zuerst geschaffen, der Urtypus der Menschenidee, vorzugsweise Gottes εἰκών und δόξα, da er Erkenntniß und Macht vorzugsweise zu seinem Eigenthum erhalten, während das Weib, nur eine schwächere Wiederholung derselben Menschenidee, durch ihre ganze natürliche Anlage, bei welcher Erkenntnißgabe und Macht zurücktritt, zum abhängigen und leidentlichen Verhalten bestimmt ist, wiewohl im Christenthum keine absolute Unterordnung des Einen unter den Anderen statt findet, sondern vermittelst der Liebe auch wiederum der Mann dem Weibe sich unterordnet.“ Nachdem der Apostel diese Wahrheiten entwickelt, welche in der Juden- wie in der Heidenwelt als durchaus neue auftreten, und worüber — was man wohl bemerke — selbst Christus gar keine Erörterung gegeben, die also Paulus allein durch Gottes Geist gelernt hat, fügt er nun, um seine Behauptung, daß dem Weibe selbst schon in ihrer äußeren Kleidung das charakteristische Kennzeichen einer abhängigen und nicht nach außen gekehrten Stellung zukomme, noch einen Wink hinzu, den er aus der Natur entlehnt. Ist nicht bereits, sagt er, das lange Haupthaar der Frau derselben von der φύσις als ein περιβόλαιον, ein Schleier, mitgegeben? Weshalb denn auch, schließt er, die φύσις fast unter keinem Volk darauf geführt hat, daß die Frau das Haar verschneide, wohl aber überall darauf, daß der Mann es thue, wie ja denn fast überall das langgenährte Haar des Mannes demselben als Zeichen einer weibischen, unkräftigen Gesinnung ausgelegt worden ist. Hier haben wir also ein Specimen paulinischer Hermeneutik in Bezug auf das Buch der Natur. Beruht nun nicht aber auch dieser beiläufig angefügte

Wink auf einer feinen und sinnigen Auffassung der Natur? Sollte es in der That eine reine Willkühr und reiner Zufall seyn, daß bei keinem Volke die Frau ihres Haarschmuckes beraubt wurde, aber fast bei allen das männliche Geschlecht, und zwar gerade von denjenigen Jahren an, wo die beiden Geschlechter sich bestimmter zu sondern anfangen, indem ja bekanntlich bis zu den Jahren der Mannbarkeit in der ganzen Beschaffenheit des Körpers der Knabe mit dem Mädchen eine bestimmtere Verwandtschaft hat? Und läßt sich nicht würklich bei einer sinnigen Naturbetrachtung das lange, wallende oder in Flechten herabhangende Haar der Frau schon als ein natürliches Abzeichen des zarteren und eben darum auch untergeordneten Geschlechts auffassen? Ist es nicht, wenn auch im minderen Grade, eben so eine ἐξουσία (d. i. σύμβολον τῆς ἐξουσίας), wie der Schleier? ja hat uns nicht gleichsam, um dem sinnigen Winke des Apostels einen Kommentar zu geben, die Kunst die erste Mutter der Menschen nach dem Falle vorgeführt, wie sie, die Reuethränen und die Schamröthe der Wange unter dem Schleier ihres wallenden Haupthaares verbergend, das Paradies verläßt? —

Wenn nun ein solcher geistiger Scharfblick des Apostels uns da entgegentritt, wo er als interpres des Heidenthums oder der Natur auftritt, sollte dies uns nicht berechtigen, von vorn herein zu seinen alttestamentlichen Auslegungen mit der Erwartung hinzuzutreten, denselben geistvollen Mann hier wiederzufinden?

Um das Gegentheil zu erweisen, wird vorzüglich die vorliegende Stelle aus dem Briefe an die Galater angeführt. Hier, sagt man, sei es doch über jeden Zweifel erhaben, daß der Apostel in zwiefacher Hinsicht übel berathen gewesen. Er habe nämlich nicht nur das kollektivische זֶרַע in der dem Abraham zu Theil gewordenen Weissagung fälschlich auf das eine Individuum Christum bezogen, sondern sogar der Lexikographie zum Trotz die Form des Singulars bei זֶרַע urgirt, als könne dasselbe nichts anderes, denn einen einzelnen bezeichnen, während es doch im Hebräischen wie im Griechischen unzähligemal kollektivisch gebraucht werde, ja der Plural זְרָעִים einzig und allein in der Bedeutung Saatfeld vorkomme. Dabei wird auf Schöttgen, Wetstein, Döpke verwiesen, als welche Belege ähnlicher verkehrter Interpretationen der Rabbinen beibringen. So erklären sich in der neuesten Zeit bei dieser Stelle Winer, Usteri, Rückert, Matthies *).

---

*) Der letztere verfährt dabei ohne Zweifel am besonnensten, indem er dem Apostel den Blick zutraut, die Weissagung ideell richtig verstanden und nur in der Art der Begründung des richtigen Verständnisses gefehlt zu haben. Er sagt S. 69. seines Kommentars: „Al-

Erwägen wir näher, wie es sich mit jener Beschuldigung des Apostels verhalte. Ob der Apostel die alttestamentliche Weissagung so aufgefaßt hat, wie man sagt, und ob er sie richtig aufgefaßt hat, wird sich uns nachher ergeben. Wir wollen vorläufig nur fragen, ob er würklich den ihm Schuld gegebenen lexikalischen Verstoß begangen? Wenn er ihn begangen, so kann nur Eins von beiden der Fall seyn, entweder er hat es selbst besser gewußt und mit Bewußtseyn an seine Leser sich akkommodirt, von denen er voraussetzen durfte, daß auch ein so schiefer Beweis ihnen genügen werde, oder er hat es selbst nicht besser gewußt und seinen Beweis für befriedigend gehalten. — Die Auskunft durch Annahme einer Akkommodation gehört nicht bloß der neueren Zeit an, schon Hieronymus meint, für die „dummen" (wegen ἀνόητοι K. 3, 1.) Galater wäre der Beweis gut genug gewesen. In der That — aber hatte es etwa der Apostel hier bloß mit einem aus ehemaligen Juden und Heiden gemischten Pöbel zu thun, und nicht vielmehr mit den pharisäisch gebildeten Anhängern des Jakobus, welche von Jerusalem gekommen waren, von denen man weder wird sagen können, daß sie an Kenntniß des Hebräischen, noch daß sie an Bitterkeit und Uebelwollen gegen den Apostel den jüdischen Polemikern des 14. und 15. Jahrhunderts nachstanden, welche von der grammatischen Unwissenheit des Apostels gerade hier einen so schlagenden Beweis gefunden zu haben sich rühmten. So wäre es denn also eine geringe Empfehlung der sonst so gerühmten Lehrweisheit des Apostels, der das Wort so trefflich „zu theilen" verstand, wenn er würklich hier zu einer so gebrechlichen Schutzwaffe gegriffen hätte. Nur wenige Theologen möchte es auch jetzt noch geben, welche mit Reiche in seinem Kommentar zum Brief an die Römer S. 328. in solchen Stellen „aus wissenschaftlichen Gründen" nachweisen zu können glauben, daß der Apostel nichts anderes gewollt, als „Milch der Lehre für die Schwachen" geben. So kämen wir denn darauf zurück, daß Paulus es selbst nicht besser gewußt habe, daß seiner Meinung nach allerdings der Singular זֶרַע nichts anderes als „einen einzelnen Nachkommen" bezeichnen könne, und daß, wenn Mehrere gemeint seyn sollten, der Plural זְרָעִים gesetzt seyn müßte. Aber wird man sich würklich überreden können, daß der seit seinen Jünglingsjahren in Jerusalem unter Gamaliel erzogene Paulus die Grammatik seiner Sprache weniger verstanden habe, als die Rabbinen des 15. Jahrhunderts? Wenn schon der 11. und 12. Vers des ersten Kapitels der Genesis זֶרַע kollektiv gebraucht, sollte er diesen Gebrauch nicht gekannt ha-

lein זֶרַע kann doch wenigstens auch auf einen Einzigen bezogen werden, so fern unter Nachkommenschaft sich auch ein einziger Nachkomme verstehen läßt. Dies thut der Apostel in der Ueberzeugung, daß es gleich in die Form des Wortes gelegt sei."

den? Hat er nicht selbst ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεταί σοι σπέρμα von den τέκνα τοῦ θεοῦ ausgelegt? Ja, was noch mehr ist, hat er nicht gerade in eben dieser dem Abraham geschehenen Verheißung Röm. 4, 16. den Samen von der Masse aller Gläubigen unter den Juden und unter den Heiden erklärt? *) Ist nun also auch die Annahme eines redlichen Nichtbesserwissens bei dem Apostel abgeschnitten, so weiß man freilich nicht, welcher Ausweg dann noch übrig seyn soll. Herr Rückert glaubt indeß einen solchen gefunden zu haben. Er sagt S. 148. seines Kommentars: „Daß Paulus hier einen Interpretationsfehler begeht, ist klar: aber weder in trüglicher Absicht, noch mit Bewußtseyn; es war so Sitte bei den Juden.“ Herr Rückert hatte bereits in seiner Vorrede zu dem Kommentar zum Brief an die Römer manche berühmt gewordene weder — nochs angebracht, wir fürchten aber, daß er hier wie dort sich mit seinen Disjunktiven zwischen zwei Stühle gesetzt hat. Denn hat Paulus falsch erklärt und doch weder das Richtige gewußt und nur verschwiegen, noch auch das Falsche für das Richtige gehalten, so wüßten wir doch wahrlich nicht, was sonst noch übrig bleibt, als — man verzeihe uns den Ausdruck, aber es ist der allein passende — es ist ihm im Nebel und Schwebel widerfahren.

Wie verhält es sich in grammatisch-lexikalischer Hinsicht mit dem besprochenen Worte? Der Same des Vaters kann in einem Individuo zur Erscheinung kommen und somit allerdings einen Einzigen bezeichnen, er kann aber auch in Mehreren zugleich zur Erscheinung kommen, oder das aus ihm ins Daseyn getretene Kind pflanzt ihn fort, dann bezeichnet das Wort die Nachkommenschaft. Beide Bedeutungen hat das Wort im Hebräischen in Prosa, im Griechischen, Lateinischen (proles und semen), Deutschen eigentlich nur in der Poesie. Daß dagegen der Plural von mehreren Einzelnen stehe, ist logisch unmöglich. Man könnte sich zwar, mit Flatt, auf die Stelle in dem dem Josephus zugeschriebenen Buche de Maccabaeis c. 17. berufen: τῶν Ἀβραμιαίων σπερμάτων ἀπόγονοι παῖδες Ἰσραηλῖται, doch wird man richtiger den Plural entweder poetisch wie αἵματα nehmen, oder auch hier in demjenigen Sinne, der ihm logischerweise allein zukommen kann: Nachkommenschaften, verschiedene Gattungen von Sprößlingen **). Wenn im Hebräischen der Plural זְרָעִים 1 Sam. 8, 15. von Saatfeldern gebraucht ist, so ist

*) Gerade daraus, daß Paulus im Galaterbrief das σπέρμα der alttestamentlichen Stelle als Singular urgirt und im Römerbrief wieder als Plural, schließt Reiche, daß er überhaupt nicht seine eigene Erklärung, sondern nur eine Akkommodation gegeben haben könne.

**) Camero: cum dicimus semina, notamus rerum specie differentium semina.

eben auch hier von verschiedenen Abtheilungen der Saat die Rede, und wenn im Chaldäischen זֵרְעִים Dan. 1, 12. 16. Gemüse heißt, so sind es Arten von Samen *). So kommt denn auch das chaldäische זַרְעִיתָא זַרְעָא im Plural זַרְעִין vor in der Bedeutung Abkommmenschaft, Geschlecht, Jos. 7, 14. Jer. 33, 24. 1 Mos. 10, 18. So gebrauchen wir im Deutschen den Plural Sämereien — Nachkommenschaften. Bevor nun der Interpret gegen den Apostel die Beschuldigung erhebt, daß er ein offenbares Versehen gegen die sichersten grammatisch-lexikalischen Data begangen, dürfte es doch, wie es scheint, seine Pflicht seyn, zu versuchen, ob die Stelle nicht einen passenden Sinn gebe, wenn man annimmt, der Apostel habe mit dem Plural σπέρματα die sprachlich nachweisbare, durchaus richtige Bedeutung Nachkommenschaften verbunden. In der That haben — unter verschiedenen Modifikationen — dieses so bedeutende Exegeten angenommen, Beza, Camero, Clericus, Bengel, Ernesti, Rössell, daß man sich verwundern muß, wie ein Usteri und Rückert diese Auffassung kaum einer Erwähnung, geschweige denn einer Widerlegung werth gehalten haben.

Versuchen wir selbstständig aus dem Zusammenhange diese Ansicht von der Stelle als die richtige zu erweisen.

Das Argument des Apostels in diesem Abschnitte ist Folgendes: Bereits dem Abraham war verkündigt, daß seine (geistigen) Nachkommen **) die εὐλογία erhalten sollten; das Gesetz ist erst später eingetreten. Sollte nun von dessen Erfüllung die Beseligung abhängen, so würde die Verheißung für Abrahams Nachkommen ihre Kraft verlieren, und das geht nicht an. Auf eine andere Weise führt Paulus Röm. 4. diesen Beweis: Dem Abraham wurde um des Glaubens willen die Verheißung gegeben. Wird nun die Beseligung vom Gesetz abhängig gemacht, so kommt der Mensch unter den göttlichen Zorn, kann, obwohl er ein geistlicher Nachkomme Abrahams ist, doch an dem Segen des Abraham keinen Theil haben und die Verheißung würde hiermit aufgehoben.

In unserem Zusammenhange der Beweisführung nun macht der Apostel beiläufig darauf aufmerksam, daß man auch das berücksichtigen müsse, daß die ἐπαγγελίαι nicht den σπέρματα, sondern dem σπέρμα Abrahams gegeben sei. Die nächste Frage ist, von welchen ἐπαγγελίαις die Rede sei? Das Vorhergehende erwähnt uns keine andere als V. 8. die ἐπαγγελία der εὐλογία der ἔθνη in Abraham, und von ihr hatte auch V. 14. gesprochen, so daß diese wohl

*) In Psalm 125, 7. κ. ἔκλαιον βάλλοντες τὰ σπέρματα αὐτῶν ist wohl der Plural distributiv zu nehmen.

**) Die, von denen er das στοιχεῖν τοῖς ἴχνεσι τῆς πίστεως τοῦ Ἀβραάμ gebraucht.

auch hier gemeint seyn muß. V. 14. giebt uns zugleich die Art der Erfüllung an, die εὐλογία ist über die ἔθνη gekommen ἐν Χριστῷ, indem sie vermittelst des Glaubens das πνεῦμα erhielten und so Gotteskinder, Reichsgenossen wurden. Daß darunter schlechthin das Theilnehmen am Reiche Christi verstanden sei, zeigt der Gebrauch des ἐπαγγελίαι in V. 17. 18. 22. Und wenn dem so, so sieht man, daß diese ἐπαγγελία dem Wesen nach keine andere ist, als die Röm. 4, 13. gegebene, daß Abrahams Same die κληρονομία κόσμου erhalten sollte; dieses nämlich ist in keinem anderen Sinne zu nehmen, als Matth. 5, 5. das κληρονομεῖν τὴν γῆν, auf der verherrlichten Erde werden dereinst nur die Reichsgenossen wohnen, mithin schließt das Empfangen der ἐπαγγελία τ. πνεύματος (V. 14.) die κληρονομία τοῦ κόσμου als consequens mit ein. Auch wird in unserem Kapitel V. 18. und 29. κληρονόμον εἶναι und λαμβάνεσθαι τὴν ἐπαγγελίαν als gleichbedeutend gebraucht. Daß V. 16. der Plural gebraucht ist, darf nicht auffallen, er findet sich auch V. 21. und ist theils daraus zu erklären, daß die Eine Verheißung, wie wir sehen werden, einen sehr weiten Umfang hatte, theils daraus, daß sie öfter an Abraham geschah. Sehr auffallend ist aber hier der Dativ: dem Samen. Einmal nämlich ist dem Samen des Patriarchen nirgends eine Verheißung im A. T. ertheilt worden, sondern immer nur dem Abraham in Bezug an seine Nachkommenschaft. Sodann will sich auch mit der gewöhnlichen Erklärung dieser Stelle dieser Dativ auf keine Weise vertragen. Welche Mühe sich die Ausleger gegeben haben, um in der LXX. den Dativ τῷ σπέρματι aufzufinden und so zu erweisen, daß der Apostel wenigstens nach der LXX. genau citirt habe, zeigt der 2te Anhang zu Flatts Kommentar am Anfange, und und doch ist die Mühe vergeblich gewesen. Der Apostel will aber hier kein eigentliches Citat beibringen, er will den Sinn des Citates V. 8. und der damit parallelen Stelle, worin das σπέρμα ausdrücklich erwähnt wird, 1 Mos. 22, 18. ausdrücken. Wenn nämlich von der Nachkommenschaft verheißen wird, daß in ihr die Heiden gesegnet werden würden, so ist das auch eine der Nachkommenschaft gegebene Verheißung. So ist ja auch anerkanntermaßen Röm. 4, 13. kein wörtliches Citat aus dem A. T., denn disertis verbis ist nirgend dem Samen Abrahams verheißen, αὐτὸ κληρονόμον εἶναι κόσμου.

Nunmehr kommen wir zur Frage, wen Paulus mit dem von ihm urgirten Singular τὸ σπέρμα meine? Da es so nahe liegt, wenn die Weissagung eine Segnung der Heiden in oder durch Abrahams Nachkommenschaft verheißt — geleitet durch die Anschauung der faktischen Erfüllung — hierunter den großen Einen Nachkommen Christum zu verstehen, so ist es gar nicht zu verwundern, sondern selbst zu billigen, wenn man schon deshalb sofort an den Messias dachte,

zumal da wir gleich als Aufklärung dabei lesen ὅς ἐστι Χριστός. Allein diese Auffassung bietet doch auch sofort bedeutende Schwierigkeiten dar.

Wie ist dann der Dativ zu rechtfertigen? Bestand die ἐπαγγελία, wie wir gesehen haben, in der Theilnahme am Reiche Christi, im Besitz des κόσμος vermittelst dieser Theilnahme, wie kann dem Messias eine solche Verheißung gemacht worden seyn, da ja doch vielmehr durch ihn diese Verheißung für die gläubige Nachkommenschaft des Patriarchen die Erfüllung erhalten sollte? Ueber diese Schwierigkeiten gleiten hier auffallenderweise unsere Interpreten hinweg. Und zwar kehrt dieselbe noch verstärkt V. 19. wieder, wo derselbe Dativ: ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα, ᾧ ἐπήγγελται. Selbst ein Winer erlaubt sich hier — ganz in der Art der früheren paraphrasirenden Exegese — statt einer Erklärung des Dativs eine Umschreibung zu geben: in quem facta erat, quem spectabat promissio, ebenso Usteri. Nur Rückert fühlt die Schwierigkeit stärker und greift nach einer Auskunft; es sei nämlich die in Röm. 4, 13. erwähnte Verheißung gemeint, von dem Besitzen der Erde, „als deren Herrn aber denke sich ja Paulus Christum.“ Wie dieser Interpret überall so schmählich unterläßt, die Schrift aus der Schrift selbst zu erklären, so hat er auch hier übersehen, daß er die Erwähnung der κληρονομία in V. 18 und 29. zu seinen Gunsten hätte benutzen können. — Das zweite Bedenken, welches entsteht, wenn wir unter dem Singular τὸ σπέρμα den Messias verstehen, ist dies: Wie paßt dann diese Seitenbemerkung in das Ganze des hier verhandelten Thema? Daß nicht durch die vielen Individuen der Nachkommen des Altvaters, sondern nur durch das Eine große Individuum die Verheißungen sich erfüllen sollten, war ein Gedanke, der durchaus nicht an das hier besprochne Thema sich anschließt, es war ein Satz, den Paulus ja nur hätte zu vertheidigen gehabt gegen solche, welche in der Art des Philo und der modernen neuen Synagoge nicht von Einem Messias das Heil erwarteten, sondern von einem mit messianischem Geist erfüllten Volke. Eine solche Polemik hat indeß Paulus nicht zu führen Veranlassung gehabt. Das hier verhandelte Thema war doch dieses: ob die, welche nur durch den Glauben, ohne das Gesetz Reichsgenossen würden, ächte Reichsgenossen seyen. Ist gleich V. 16. nur eine beiläufige Bemerkung, so muß sie doch in irgend einer Beziehung zu diesem Thema stehen.

Wir sind nun zum Glück, um die richtige Beziehung des σπέρμα zu finden, nicht bloß auf V. 16. beschränkt. Noch drei Stellen in unserm Kapitel, V. 9. 19. und 29. sprechen von dem σπέρμα, und außerdem Röm. 4. Wir meinen, hätten die neuesten Ausleger irgend diese vier Stellen sorgfältig erwogen, sie hätten nothwendig

darauf geführt werden müssen, daß ihre Erklärung zwar nicht eine falsche, aber eine unvollständige und daher einseitige sei.

Erwägen wir nun zuerst das Argument des Apostels in V. 8—10. Hier ist zunächst eine ungenaue Auffassung zu rügen, aus der ein Mißverstehen der ganzen Argumentation hervorgehen kann, wenn man nämlich, wie auch noch de Wette in der neuen Ausgabe seiner Uebersetzung, ἐν σοί in V. 8. durch dich übersetzt. Winer scheint wenigstens das Gewicht, welches hier in dem ἐν liegt, nicht gefühlt zu haben. Richtig Rückert, Usteri und vorzüglich Matthies. Daß dem Apostel hier ἐν nicht Bezeichnung des Mittels ist, daß er es wenigstens zunächst nur in der Bedeutung in nimmt, zeigt unwidersprechlich das σύν V. 9. Uebersetzte man durch, so wäre die Argumentation ganz unverständlich. Wenn irgend wo, so war die Erklärung des σύν durch ὡς hier unzulässig. Sehr richtig und präcis sagt Matthies: „σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ unterscheidet sich dadurch von ὡς ὁ πιστὸς Ἀβραάμ, daß jenes das Gesegnetseyn des Abraham und der Gläubigen in der vollkommenen Einheit zusammenfaßt, so daß Abraham und die Gläubigen in demselben Akte von Gott gesegnet sind.“ *) So will denn also der Apostel an dieser Stelle sagen: insofern Gott dem gläubigen Abraham einen Segen ertheilt, insofern er ihn für gerecht erklärt V. 6. und damit zum κληρονόμος einsetzt Röm. 4, 13., ist auch dasselbe Urtheil über die ausgesprochen, welche nach den ἴχνη Ἀβραάμ wandeln und das Wort der Schrift: „in dir empfangen die Heidenvölker einen Segen,“ geht auch in diesem Sinne in Erfüllung. **) — So hat denn also der Apostel hier erwiesen, welche, nach dem tieferen Sinne der der Schrift, υἱοὶ Ἀβραάμ sind V. 7., nämlich die, welche in geistigem Sinne eine Person mit ihm ausmachen, eine Nachkommenschaft

---

*) Man vergl. 1 Kor. 15, 22. das sehr bedeutsame ἐν Ἀδάμ, welches ebenfalls von Vielen sehr mißverständlich: „durch Adam“ übersetzt wird, während doch in der Stelle der überaus tiefe Sinn liegt: „gleichwie mit dem ersten Adam eine Einheit bildend Alle ein gleiches Loos mit ihm haben und sterben, also werden mit dem zweiten eine Einheit bildend Alle lebendig werden.“ In dem Hebräischen ב (ἐν) ist das Begründetseyn des effectus in der causa ausgedrückt; ist dieses Begründetseyn nur ein äußerliches, wie wenn der Pfeil durch den Bogen geschossen wird, so werden wir ב (ἐν) durch zu übersetzen haben; ist jedoch das Causalitätsverhältniß ein innerliches, so daß der effectus in der causa seine Wurzel hat, so werden wir richtiger in übersetzen, so z. B. freut sich der Christ nicht bloß durch Christum, sondern in Christo, denn Christus ist nicht bloß die causa transiens, sondern immanens seiner Freude, Gerechtigkeit u. s. w. — An unserer Stelle erklärt auch Beza höchst treffend: in te, quia in filiis tuis recensebuntur omnes credentes, Christo nimirum, illius omnis Abrahamidarum seminis capiti, insiti, et ut fundamento superstructi, ut in eo fiant eiusdem benedictionis participes.

**) So wie V. 8. die Lesart ἐνευλογηθήσονται gegen die von Beza recipirte εὐλογηθήσονται durch äußere Autoritäten entschieden beglaubigt ist, so erscheint sie auch durch diese Argumentation des Apostels als gerechtfertigt.

von ihm bilden, die in seine Fußtapfen tritt. Es würde demnach schon diese Stelle dafür sprechen, daß das σπέρμα V. 16. auf eine geistige Nachkommenschaft des Patriarchen gehe.

Die zweite Stelle ist V. 19. Diese gewährt uns zwar kein positives Moment zur Erklärung, wer das σπέρμα sei, aber wohl das negative vorher erwähnte, daß der Dativ hier sich gar nicht will erklären lassen, wenn man unter σπέρμα ausschließlich den Messias versteht.

Vollkommenes Licht gewährt uns die dritte Stelle V. 29. Hier wird uns der Schluß einer Argumentation gegeben, welche auf V. 16. zurückblickt und die Gemeinde der Gläubigen wird σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ genannt; es wird ausdrücklich gesagt, da sie Abrahams Same seyen, so seyen sie auch κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι, d. h. die ἐπαγγελίαι, deren V. 16 gedachte, werden ihnen zu Theil.

Zu diesen Stellen unseres Briefes kommt nun noch Röm. 4. Dort wird ein zwiefaches σπέρμα unterschieden, ein solches, welches den νόμος und den Glauben hat, und ein solches, welches nur den Glauben Abrahams hat. Beide werden V. 16. zusammengefaßt als πᾶν τὸ σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστι πατὴρ πάντων ὑμῶν, und eben hierin, daß die ganze Heidenwelt vermittelst des Glaubens an Christum eine geistige Nachkommenschaft des Abraham wird, findet der Apostel eine Erfüllung der Verheißung, daß Abraham der Vater vieler Völker werden solle. Römer 4, 17. 18.

Das ist nun also unleugbar, daß diese Idee, die gläubige Welt sei eine geistige Nachkommenschaft Abrahams, eine dem Apostel ganz geläufige ist, und es kann nun bloß noch die Frage seyn, ob denn diese Idee auch gerade in den Zusammenhang und zu den Worten passe, die wir V. 16. finden. Daß σπέρματα im Plural die Nachkommenschaften bedeute, hat sich uns sprachlich als die allein zulässige Erklärung erwiesen. Dürfen wir nun andererseits ebenso als erwiesen ansehen, daß σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ bei Paulus die gläubige Nachkommenschaft Abrahams bedeute, so entsteht uns ein Sinn, welcher ganz paulinisch ist, und so vollkommen in den Zusammenhang paßt, daß, wie es uns scheint, nichts zu wünschen übrig bleibt. Was nämlich der Apostel V. 16. beweisen will, ist dies, daß jene Verheißungen unmöglich auf Nachkommenschaft Abrahams in jedwedem Sinne sich erstrecken können. Sollte dieses deutlich in den Worten gesagt seyn, so müßte es heißen: die Nachkommenschaften, nur dann könnte man darauf schließen, daß alle Nachkommen Abrahams, mithin auch die leiblichen mit einbegriffen seyen. Da jedoch der Singularis gebraucht ist, so zeigt dies, daß die Weissagung eine bestimmte Nachkommenschaft im Auge hatte,

nämlich die gläubige. Um so williger mußte der Jude dies zugeben, da ja auch für ihn zu viel bewiesen worden wäre, wenn die Weissagung unbedingt jeden Sprößling Abrahams umfaßt hätte. Auch er wollte ja die Linie durch Ismael und die durch Esau ausgeschlossen wissen. — Denselbigen Beweis, daß der dem Samen Abrahams gegebene Segen nicht unbedingt auf jedweden Nachkommen in etwelchem Sinne sich bezog, führt der Apostel noch in zwei anderen Stellen, welche uns zur Bestätigung dienen können, daß ihm diese Idee nicht fremd gewesen sei: Röm. 9, 8. und Gal. 4, 28. 29. In der erstern Stelle sagt er ausdrücklich: οὐδ᾽, ὅτι εἰσὶ σπέρμα Ἀβραάμ, πάντες τέκνα, sondern als die rechten τέκνα erkenne Gott nur diejenigen an, welche κατ᾽ ἐπαγγελίαν geboren seien, und schließe mithin die Linie Ismaels aus. Diejenigen nämlich, welche — wäre es nur nach dem Naturlauf gegangen — gar nicht geboren worden wären, sind solche, welche das, was sie sind, ganz auf die göttliche Gnade zurückführen müssen, und insofern den gläubigen Christen ähnlich sind. Von diesen kann man daher auch sagen, wie sich Paulus Gal. 4, 29. ausdrückt, daß sie κατὰ πνεῦμα geboren sind.

Es wäre nun nur noch die Schwierigkeit zu berücksichtigen, daß doch — anscheinend im entschiedenen Widerspruch mit unserer Erklärung — Paulus ausdrücklich das τὸ σπέρμα durch ὁ Χριστός erklärt hat. Es kommt hinzu, daß wir es doch auch nicht mißbilligen können, wenn die vorher von uns bestrittenen Interpreten von vorn herein geneigt waren, in dem Samen des Erzvaters, durch welchen alle Völker gesegnet werden sollen, eine Beziehung auf den Einen großen Nachkommen vorauszusetzen. Erwägen wir den sonstigen Charakter der Weissagung, wo so häufig ein näherer, allgemeinerer, irdischerer Sinn und ein entfernter eigentlicherer sich unterscheiden läßt — gleichsam koncentrische Kreise, von denen die weiteren immer engere, dem Mittelpunkte näher liegende einschließen, so muß uns dies auch hier wahrscheinlich vorkommen. So weissagt 1 Mos. 3, 15. zunächst nur, der Weibessame, d. i. die Nachkommenschaft des Weibes, die Menschheit, werde über den Schlangensamen den Sieg davon tragen, tiefer erfaßt kommt ja aber eben dieser Sieg durch den zu Stande, welcher vorzugsweise der Menschensohn ist, durch den Menschen κατ᾽ ἐξοχήν: so bezeichnet also der Same doch vorzugsweise den Einen. Und diesen Sinn ahnend, weist schon der Targum Jeruschalami bei dieser Stelle darauf hin, daß die vollkommene Erfüllung in der Zeit des Messias statt finden werde. So wird dem David verheißen, daß seine Nachkommenschaft Gott einen Tempel bauen solle, und während Salomo im nächsten, eigentlichen Sinne die Verheißung erfüllt, geht dieselbe doch in dieser Erfüllung noch nicht auf, sondern der größere, göttliche Nachkomme

baut jenen Tempel, gründet jenes Reich, worin Davids Same — wie so viele Weissagungen aussprechen — ewiglich herrschet. — Abgesehen von diesen zwei Gründen, welche für die gewöhnliche Beziehung des τὸ σπέρμα auf Christum sprechen, finden wir aber auch noch einen dritten, bisher nicht beachteten, und dennoch wichtigen in dem Gange der Argumentation von V. 19—29. Man achte nämlich darauf, wie ist der Apostel zu dem Schlusse V. 29. gekommen, daß sie Abrahams Samen seien? „Das Gesetz, sagt Paulus, hat in den göttlichen Plan gehört, es ist gegeben worden, theils um der Uebertretung zu wehren, damit sie nicht alles Maaß überschreite, theils um die ἁμαρτία zur παράβασις zu machen (V. 19. — auch Röm. 5, 20. nicht ἁμαρτία sondern παράπτωμα). Die Sünde aufzuheben, das war seine Bestimmung nicht und konnte es vermöge seiner Natur nicht seyn, es war nur ein Zuchtmeister auf die Zeit hin, die Gott von Anfang vor Augen hatte, wo Christus erscheinen würde. Die Zuchtmeisterschaft hört auf, sobald man mündig ist. Ihr Gläubigen seid dies, denn durch den, welcher κατ᾽ ἐξοχήν der Gottessohn ist, seid auch ihr Söhne im vollen Sinne des Worts geworden *) (V. 26.). Vermittelst des Glaubens seid ihr mit Christo eins worden, welcher Sohn ist, und habt mithin an der Sohnschaft Antheil. Ihr seid nunmehr wie eine Einheit mit Christo bildend anzusehen, und insofern seid ihr denn auch Abrahams Same und Erben.“ In diesem Räsonnement des Apostels, welches man subtil nennen mag, in dem man aber eine sehr große religiöse Tiefe nicht verkennen wird, ist mithin die Theilnahme der Gläubigen an der κληρονομία, wie gewöhnlich, darauf begründet, daß sie Abrahams wahrer Same sind, dies letztere aber nicht, wie in V. 8. oder Röm. 4., darauf, daß sie in seine ἴχνη treten, sondern daß sie eine Einheit mit Christo bilden. Christus aber — das wäre dann die major zu diesem Schlusse — ist doch der Same, in dem das Heil verheißen worden, der, welcher Herr des Reiches ist. Sie sind κληρονόμοι, in sofern Christus es ist. Vgl. Röm. 8, 17.: κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, und zwar begründet auf das vorhergehende τέκνα θεοῦ. **)

Allerdings glauben nun auch wir, daß Paulus unter dem Samen Abrahams, in dem alle Völker gesegnet werden sollen, Christum selbst verstanden habe, doch — und darin unterscheidet sich unsere Ansicht von der gewöhnlichen Interpretation und schließt sich an die von Beza an — nicht ausschließlich, sondern nach jener ächt

---

*) Unmündige Söhne stehen, nach dem römischen Recht, den Sklaven gleich (K. 4, 1.), daher kann Paulus K. 3, 26 den Ausdruck υἱός emphatisch von mündigen Söhnen nehmen.

**) Dieselbe Idee — nur unter einer anderen Form — liegt in dem ἔδωκεν αὐτοῖς (nämlich ὁ υἱὸς κατ᾽ ἐξοχὴν) ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι Joh. 1, 12.

mystischen, wiewohl darum nicht minder wahren Anschauung, daß die Gemeinde in Christo ihr Leben und ihre Einheit hat. Erweist sich diese Erklärung als die allein befriedigende, so hätten wir auch hier wieder einen interessanten Beleg dazu, wie die abweichenden Ansichten der Interpreten häufig, anstatt einander auszuschließen, einander ergänzen sollten. Daß jene Zusammenfassung der gläubigen Glieder mit Christo zu einer Einheit paulinisch ist, wird Niemand in Zweifel ziehen, sie gründet sich nicht bloß auf 1 Kor. 12, 12 (1 Kor. 1, 13?), sondern auf die ganze Lehre von der christlichen Kirche als dem πλήρωμα Christi, und in den bestimmtesten Ausdrücken bietet gerade unser Kapitel V. 28. sie dar. Es heißt hier nicht bloß, daß Alle, die Christum angethan haben, ein Ganzes (ἕν) bilden, sondern sogar, daß sie nur Eine Person (εἷς) sind. Es ist daher auch V. 14. ἐν in derselben Prägnanz, wie V. 8. zu nehmen. Wenn es nämlich in V. 14. heißt: in Christo komme der Segen, so will der Apostel sagen: indem man in Christo ist. *) So werden wir denn also auch keinen Anstoß daran nehmen können, wenn Χριστός V. 16. Christum und die Gemeinde bedeutet. Stellt man diese Behauptung nude hin, so erscheint sie freilich als gezwungen und willkührlich; macht man aber ihren Sinn anschaulich durch die paulinische Lehre von der Gemeinde als πλήρωμα Christi, wie sie der Epheserbrief darstellt, so muß man sie ganz natürlich finden. Wollte man doch die Bedenklichkeit äußern, ob nicht das gleich darauf folgende εἰς Χριστόν V. 17. zeige, daß das Individuum Christus allein gemeint sei, so ist zu entgegnen: da eben der Ausdruck das Individuum zugleich mit den Vielen, welche mit ihm eine Einheit bilden, bezeichnet, so ist gar nichts dagegen, daß derselbe gleich nachher das Individuum allein bezeichne, wie auch V. 24. Richtiger aber wird man sagen: daß der Apostel an beiden Stellen keinesweges das Individuum in seiner Isolirtheit meint, sondern vielmehr mit Bezug auf das, was von ihm ausgeht, und wenn man will, auch mit Bezug auf die Gemeinde. So denken wir, wenn wir sagen: „seit Christus in die Geschichte eingetreten ist, ist die Welt eine andere geworden," nicht gerade ausschließlich an Christum als

---

*) Unter den neuesten Kommentatoren hat Usteri sich nicht verhehlen können, daß dieser Ausspruch hier allerdings einen starken Beweis für die Erklärung des Χριστός V. 16. von der Gemeinde gebe. Er sagt: „Auch ist ja eigentlich nicht Christo etwas verheißen, sondern den Gläubigen in Christo, und V. 29. sagt er selbst, die Christen seien das σπέρμα Ἀβραάμ. Nicht unfein ist daher die Vermuthung Hammonds, daß Χριστός hier als Kollektivbegriff zu fassen und der Leib Christi, die Gemeinde, darunter zu verstehen sei (vgl. 1 Kor. 12, 12). V. 29. wird allerdings die Idee vom Leibe Christi gewissermaßen vorausgesetzt, oder zu Hülfe genommen; aber in unserer Stelle ist diese Idee zu wenig angedeutet, vielmehr gerade die Einzelnheit der Person hervorgehoben."

Individuum, sondern zugleich an alle von ihm ausgegangenen Würkungen, welche einen Leib erhalten haben in der Gemeinde.

Um das hermeneutische Verfahren des Apostels bei Auslegung der dem Abraham gegebenen Verheißung noch anschaulicher zu machen, wollen wir uns vorstellen, daß uns derselbe in die wissenschaftliche Bildung unserer Sprache und Zeit versetzt eine vollständige Auslegung derselben vortrüge. Dann, meinen wir, würde er folgendermaßen sich erklären: „Dem Abraham wurde verheißen, daß sein Same wie Sand am Meere werden würde, daß er der Vater vieler Völker seyn würde, und ferner, daß durch seinen Samen die Völker den göttlichen Segen empfangen würden. So wurde also dem Abraham die Verheißung in Bezug auf seine Nachkommenschaft gegeben, und damit denn auch zugleich dieser selbst. (Vgl. oben S. 54.). Die Verheißung, daß der Erzvater Vater vieler Völker werden und seine Nachkommenschaft zahllos seyn werde, bezieht sich, dem allernächsten und äußerlichsten Sinne nach, auf die große jüdische Nation, im Gegensatz zu dem, mit so vieler Schwierigkeit in hohem Alter erlangten, einzigen Nachkommen. Ihren volleren Sinn erhält sie aber, wenn wir sie geistig fassen und an die geistige Nachkommenschaft des Patriarchen denken, welche, wie er, durch den Glauben, nämlich durch den Glauben an Christum, gerecht wird. Vorzüglich in der Beziehung steht geschrieben: „ich habe dich zum Vater vieler Völker gesetzt" Röm. 4, 17. 18. Und wenn es dann weiter heißt, daß in oder durch Abrahams Nachkommenschaft alle Völker den Segen erhalten sollen, so geht dies zunächst in Erfüllung, insofern durch Abrahams Nachkommenschaft der wahre Gottesglaube über die 352 Millionen (3—4 Millionen Juden, 220 Millionen Christen, 128 Millionen Muhammedaner) gekommen ist, welche gegenwärtig ihre Kniee vor dem Einen lebendigen Gotte beugen — nicht nur die Christen, sondern selbst die Muhammedaner, welche ihre Religion „Religion Abrahams," millet Ibrahim, nennen, verdanken ja nämlich ihren reinen Gottesglauben dem Patriarchen, — sodann, insofern aus dieser Nachkommenschaft der Heiland geboren ist nach dem Fleisch Röm. 9, 5. als der Quell des Heils für alle Völker. Dieser Christus, mystisch gefaßt, ist nun aber die Einheit der Gläubigen, welche mithin in zwiefacher Hinsicht die Nachkommen des Patriarchen sind, einmal, insofern sie geistig seine Nachfolger sind, sodann, insofern sie eine Einheit mit dem von seinem Geschlechte ausgegangenen großen Sprößlinge bilden, welche zwiefache Beziehung aber insofern auch wieder zusammenfließt, als sie eben nur im Glauben und als Gläubige mit Christo eine Einheit bilden. So zeigt sich denn, daß diejenigen in großem Irrthum sind, welche, weil sie in irgend einem Sinne sich „Nachkommenschaft des Patriarchen"

nennen können, darum auch an der Verheißung Antheil zu haben meinen, da doch der göttliche Geist bei Ertheilung der Verheißung von Anfang an eine ganz bestimmte geistige Nachkommenschaft im Auge hatte und etwas viel Höheres meinte, als jene fassen können."

Will man nun sagen, daß der Apostel, indem er den biblischen Ausspruch so erklärte, bei weitem mehr hineingelegt habe, als würklich darin liegt, so wollen wir dieser Behauptung an diesem Orte nicht widerstreben, da dieses Aufsatzes Zweck nur dahin geht, darzulegen, daß der Apostel in Behandlung der alttestamentlichen Stellen, weit entfernt von rabbinischer Geschmacklosigkeit, mit einer Geistestiefe verfahren sei, welche unsere Bewunderung verdient. Der Endzweck dieses Aufsatzes ist erfüllt, wenn nur in Zukunft die Urtheile über die apostolische Exegese sich so gestalten, wie das oben angegebene von Matthies in Bezug auf unsere Stelle, daß nämlich der Apostel der Idee nach aus dem alttestamentlichen Ausspruch 1 Mos. 22, 18. ganz richtig argumentire und nur darin sich vergreife, daß er meine, die Beziehung auf den Einen großen Nachkommen sei gleich in die Form des Wortes gelegt. (Erklärung des Briefes an die Galater S. 69.) — Ist der Ausleger einmal dahin gelangt, mit der Voraussetzung zu den alttestamentlichen Citaten hinzuzugehen, daß ein glücklicher religiöser Takt die neutestamentlichen Schriftsteller so geleitet habe, daß wenn sie auch in der Form der Anwendung fehlten, doch im Wesen das Richtige trafen, so wird sich daraus wohl bald jene Ansicht über das Verhältniß vom alten zum neuen Testament in Bezug auf die Citate herausbilden, welche wir für die rechte Mitte zwischen der älteren der lutherischen Kirche im 17. Jahrhundert und der modernen rationalisirenden halten und die, wie es uns erscheint, bis jetzt noch von Niemandem so glücklich angedeutet worden ist, als von Beck in seinem Aufsatze: Bemerkungen über messianische Weissagung als geschichtliches Problem und über pneumatische Schriftauslegung im 3ten H. des 2ten Jahrg. der Tübing. theolog. Zeitschrift. Seitdem ist von diesem geistvollen Manne der Versuch über das 9te Kapitel an die Römer erschienen (1833), worin derselbe durch Anwendung seiner Principien auf mehrere paulinische Citate seinen Ansichten noch mehr Begründung gegeben hat, was um so mehr Bedürfniß war, da jener Aufsatz einen allzu rhapsodischen Charakter trug und in allzu änigmatischer, schwülstiger Sprache abgefaßt war. Vieles hierher Gehörige enthalten auch die Schriften und Abhandlungen von Steudel, Fr. v. Meyer, Olshausen, und namentlich der erste Theil von Stiers Andeutungen zu gläubigem Schriftverständniß.

Es basirt sich nämlich die paulinische Citationsweise auf das, was jener vortreffliche Ausspruch Baco's sagt, den auch Beck an-

führt: prophetia historiae genus est, quandoquidem historia divina ea polleat supra humanam praerogativa, ut narratio factum praecedere non minus quam sequi possit. Daß gerade im Verhältnisse der alttestamentlichen Geschichte zur neutestamentlichen, daß gerade in der biblischen Geschichte sich überall ein wunderbarer Parallelismus wahrnehmen lasse, welcher in den grösseren Begebenheiten und Institutionen sich als die Wiederholung Eines großen lebendigen Gesetzes zeigt, welches beide Offenbarungsepochen durchwaltet, der aber auch wie spielend sich bis ins Einzelnste und Zufälligste hineinzieht — gleich wie ja auch in der Natur das Maaß und die Zahl, welche dem Planetenlaufe zum Grunde liegt, in Verhältnissen des Menschenleibes und vielleicht in noch viel untergeordneteren Sphären vorkommt — das ist selbst der Beobachtung eines Mannes wie Dr. Paulus nicht entgangen, welcher sich über die Typologie gar nicht ungünstig geäußert hat. Muß nun der gläubige Geschichtsforscher hierin göttlichen Plan anerkennen, so sind auch hiermit eine große Anzahl alttestamentlicher Stellen, wenngleich sie, dem nächsten Zusammenhange nach, durchaus nicht als messianisch gelten können und wollen, dennoch als solche erwiesen. So z. B., wenn Paulus Röm. 9, 25—29. Stellen aus Hosea und Jesaja anführt, welche unbestritten von vergangenen Ereignissen handeln, um darzuthun, daß nach göttlichem Plane auch jetzt nur eine ἐκλογή aus dem Abrahamssamen das Reich ererbe, so möchte eine oberflächlichere Betrachtung dabei stehen bleiben, daß sich hier nur eine passende Anwendung eines alttestamentlichen Ausspruches finde. Eine sorgfältigere Erwägung der heiligen Geschichte wird aber gewiß in das Urtheil Becks einstimmen müssen, welcher S. 105. des angeführten Werks sich so über dieses Citat ausspricht:

„Für den ersten Blick freilich möchte es zureichend erscheinen, dem Gebrauch, welchen der Apostel von den prophetischen Stellen macht, mehr nicht als eine historische Parallele zu unterlegen, der gemäß er Aussprüche, die einer unbestrittenen Geltung genossen und Ereignisse früherer Zeit vom theokratischen Standpunkte würdigten, pragmatisch übertrüge auf das in demselben nationalen Boden sich bewegende, verwandte Ereigniß seiner Zeit. Wenn aber auch auf diese Art stellenweise der Citation als gelungener Akkommodation immerhin ein pragmatischer Werth bleibt; so ist damit dennoch nicht Genüge geleistet dem höheren Geiste der apostol. Schriftauffassung überhaupt, und in unserem Zusammenhang namentlich wird der innere Faden zerrissen in dem Ganzen der Argumentation des Apostels. Denn liegt dieser, von ihrem Beginn an, eine bloß äußere oder akkommodative Parallele zwischen der jüdischen und christlichen ἐκλογή zu Grunde — so wäre nicht einmal der zu lösende Konflikt zwischen

beiden entstanden, und der ernste Herzenserguß des Apostels V. 1—5. wäre mit allen seinen testamentischen Beziehungen eine Farce — vielmehr auf einer organischen Kohärenz ruht Alles, vermöge welcher der alte Bund zu dem neuen sich verhält wie das vorbildende Keimen zu der vollendenden Entwickelung. In diesem Zusammenhange dürfen wir die Citationen nicht bloß betrachten als geschichtliche Analoga, denen eine innere Beziehung nur durch in sie gelegten Sinn des reflektirenden Schriftstellers zukommt und deren Schlagkraft in der vollzogenen Parallele aufgeht, sondern als in sich selbst lebendige Momente des in organischer Entwickelung durch die Bundesschriften sich ziehenden, providentiellen Unterrichts und theokratischen Geschichts-Planes, so daß sie die plastischen Keime der Vollendungszeit in sich tragen, welche in geregelter Stufenmäßigkeit aus den verschiedenen Durchgangsperioden sich entwickeln *). Damit wird den citirten Stellen ihre historische Basis und ihre nächste Zeitbedeutung nicht entzogen, sondern diese werden nur aufgenommen in den theokratischen Gesammt-Charakter des Schrift-Ganzen und in die Gliederung der göttlichen Oekonomie, wonach ihre genetische Gegebenheit in der pneumatischen Betrachtung sich erweitert bis zu der mit der messianischen Reifungs-Periode gewonnenen Fülle der Entfaltung. Die Prophetien, wie sie ihre lokal und temporell bestimmte Grundbildung genetisch aus der Vergangenheit in ihre geschichtliche Gegenwart hineintreiben, so bilden sie als Gelenke einer in selbstthätiger Lebenskraft fortschreitenden Entwickelungskette in der Succession der geschichtlichen Epochen ihren Kern durch die näheren und entfernteren Abschnitte der Zukunft hindurch, aus der σκιά bis zum πλήρωμα."

Sind wir nun auf dem Standpunkte, wo der Ausleger ohne Glauben zu den im N. T. befindlichen Citaten aus dem Alten hinzutritt, so weit gekommen, daß wir wenigstens eine geistvolle Methode der Anknüpfung und Benutzung der Ideen zugestehen, so wird — sobald aus gläubiger Ansicht der biblischen Geschichte die eben vernom-

*) „Hierbei sei es erlaubt, auf meine Bemerk. über messian. Weissagung und pneumatische Schriftauslegung zu verweisen, welche in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, vom Jahr 1831. 3s Heft, erschienen und hier als Anhang beigegeben sind. Daß eine gewisse theologische Richtung diesen lebendigen, in genetischer Einheit fortschreitenden Zusammenhang der heiligen Geschichte und Lehre nimmer erkennen will, rechne sie wenigstens nicht als wissenschaftlichen Vorzug sich an. Läge unsere Natur- und Geschichts-Betrachtung im Ganzen nicht gebannt in einer zerbröckelten Polymathie, theils vermöge unserer Beschränktheit überhaupt, theils vermöge der gewöhnlich an der flachen Außenseite hinstreifenden Reflexion; auch in den Entwickelungs-Prozessen des physisch und allgemein-historisch Gewordenen würde die Wissenschaft die Idee einer Vorbildung und Vorbedeutung aus dem Organismus einer höheren Gesetzgebung heraus zur nüchternen und zusammenhängenden Anschauung sich gebracht haben."

mene Betrachtungsweise sich entwickelt hat — auch Niemand mehr Anstand nehmen können, mehr als bloß menschlich-geistreiche Anknüpfungen darin zu finden. Man wird zu dem Resultate gelangen, daß der Geist, welcher das Gänze der Geschichte leitete, auch in den prophetischen Aussprüchen, wenngleich so verhüllt, daß seine Andeutungen erst mit dem Eintritte der geschichtlichen Fakta verstanden werden konnten, doch auf diese sich bezogen habe. Wir sind auf dem Gebiete der Natur gewohnt, die niederen Stufen, in ihren vollendetsten Species, als Präformationen für die höheren und insofern als Weissagungen auf dieselben anzusehen. Ihnen selber ist es unbewußt, wohin sie deuten, aber giebt es nicht einen Geist, der alle Stufen umfaßte, als er sie entstehen ließ und die eine auf die andere bezogen hat? Dieser Geist hat gewußt, was er wollte, als er noch in den unteren Regionen würkte und waltete. — Von diesem Standpunkte aus nehmen wir denn auch keinen Anstand, zu behaupten, daß der das Ganze des Heilsplans ordnende Geist, als an den Vater der Gläubigen das Wort erscholl: „In dir und deinem Samen sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden," mehr in diese Worte legte, als damals der Altvater darin fand, oder jetzt ein moderner Interpret darin findet, daß er eine Fülle des Inhalts hineinlegte, welche noch keiner der christlichen Interpreten so trefflich erfaßt hat, als der, welcher den *νοῦς Κυρίου*, den *νοῦς* dessen, welcher den Heilsplan selbst ordnete, *κυρίως* besaß (1 Kor. 7, 40.)

# Zweite Beilage.

## Die Opfer- und Priesteranstalt des A. T. und Christus als Opfer und Priester im N. T.

Worin die erlösende Thätigkeit Christi bestanden habe, wird im N. T., anschließend an das Priester- und Opferinstitut des A. T., in typischer Form gelehrt. Vorzugsweise stellt unser Brief den Erlöser als Opfer und Priester der Menschheit dar. Um diese Lehre unsers Briefs gründlicher zu verstehen, werden wir uns in dieser Beilage einer dreifachen Aufgabe unterziehen müssen. Wir werden nämlich darzustellen haben 1) die alttestamentliche Opfer- und Priesteranstalt; 2) das Wesen der priesterlichen Thätigkeit Christi; 3) die priesterliche Thätigkeit Christi in alttestamentlicher Form.

Die Aufgaben, welche wir uns hiermit stellen, betreffen das Herz des christlichen Glaubens und der christlichen Theologie, es sind daher unendliche Aufgaben, welche jede Zeit und jede Schule von neuem vornehmen muß. So wird denn also auch jeder, der daran geht, von vorn herein seine Untersuchung mit denselben Worten, mit denen der alte Anselmus sein Cur Deus homo einleitet, bescheidentlich bevorworten: quodsi aliquatenus quaestioni tuae satisfacere potero, certum esse debebit, quia (quod) et sapientior me plenius hoc facere poterit, imo sciendum est, quidquid homo inde dicere vel scire possit, altiores tantae rei adhuc latere rationes. — Wiederum bildet jeder von den drei Theilen, in die wir unsere Aufgabe getheilt haben, eine Hauptaufgabe auf einem besondern theologischen Ge-

biete; wie die erstere tiefe und ausgedehnte Studien in der Alterthumskunde erfordert, so der zweite in der spekulativen Dogmatik, und der dritte in der neutestamentlichen Exegese. Die bisherigen neueren Arbeiten aber haben in keiner von diesen drei Hinsichten Hauptwerke geliefert. Was die wichtige Materie von den Opfern betrifft, so haben wir zwar neuerdings eine fleißige und anerkennungswerthe Bearbeitung dieses Gegenstandes von Scholl erhalten, in den Studien der Würtemberg. Geistl. I. B. 2. H. IV. B. 1. H. V. B. 1. H., welche ich auch hier mit Dank benutzen werde. Aber, wie auch dieser neuere Bearbeiter sagt, 140 Jahre vor ihm bis auf Outram de sacrificiis, Amstel. 1688. hat das Feld so gut wie brach gelegen *). In Betreff der spekulativ-dogmatischen Bearbeitung der Erlösungslehre sind in neuerer Zeit manche interessante Beiträge geliefert worden, wohin zu rechnen Erörterungen von Stier, Marheineke, Schleiermacher, Anton Günther, Göschel, und noch ganz kürzlich im 7. B. im 2. H. und im 8. B. im 2. H. der Stud. der Würtemberg. Geistl. von Klaiber; noch fehlt es jedoch an einer Arbeit, welche so gewaltig wie die von Anselmus oder auch nur wie die von Grotius in die Glaubenslehre eingriffe. Für die exegetische Behandlung des Gegenstandes ist manches geschehen in der Abhandlung von de Wette über die symbolische Lehrart des Hebräerbriefs, in den S. 273. erwähnten Abhandlungen von Winzer und in Heinr. Günther de mortis Christi fine salutari ac vi sacrificali, Gotting. 1831., doch ist das hier Geleistete auch schon dem Umfange nach nicht ausreichend. Wenn nun zur Größe des Gegenstandes auch noch der Mangel an umfassen-

*) Auch durch jene Abhandlung von Scholl ist übrigens noch keinesweges dem von Baumgarten-Crusius in s. bibl. Theol. S. 418. ausgesprochenen Wunsche vollkommenes Genüge geleistet: „Das Opferwesen des Alterthums scheint noch einer durchgeführten Geschichtschreibung zu ermangeln — einer solchen, welche sich so von der mystischen, als der zu niedrig bürgerlichen enternt hielte, noch duch bloße Mahlzeiten und Königsgaben in den Opfern der Urzeit finde."

den Vorarbeiten kommt, so wird unsre Bearbeitung, zumal da sie nicht selbständig, sondern nur im Dienste des Kommentars auftritt, um so mehr auf Nachsicht rechnen dürfen.

## 1) Die Opfer- und Priesteranstalt des A. T.

### A) Die Opferanstalt.

Hätten wir diesen Gegenstand selbständig zu bearbeiten, abgesehen von unserm bestimmten Zwecke, so dürften wir uns einer kritischen Untersuchung über die Entstehung des mosaischen Kultus nicht entziehen, wozu in diesem Augenblick stärkere Aufforderung als in irgend einer frühern Zeit gegeben ist. Noch viel schneller nämlich, als es sich erwarten ließ, ist die Andeutung, welche wir S. 301. gaben, in Erfüllung gegangen. Hinter einander sind mehrere Werke erschienen, welche die de Wettesche Kritik der Patriarchengeschichte auf dem Gebiete der Archäologie geltend gemacht haben und selbst noch mehrere Schritte darüber hinausgegangen sind: ich meine George über die ältern jüdischen Feste — welcher jedoch im Gegensatze zu Baur jedwede Einwürkung der Institute anderer Völker ausschließt — und insbesondere Vatke's biblische Theologie *), ein Werk, das übrigens vieles wissenschaftliches Verdienst hat. Es knüpft sich dasselbe eigentlich nach dreißig Jahren an de Wette's Beiträge an, welche 1806 erschienen sind, und führt die Anwendung der Kritik dersel-

*) Der neue Wein des kritischen jungen Deutschlands, der übrigens geräuschvoller als sonst wo in v. Bohlens Genesis moussirt, hat bereits ein milderndes temperamentum erhalten durch Ewalds Abh. de feriarum Hebraearum origine et ratione. Als das Motto dieser Schrift dürfen die Worte Ewalds in den Göttinger Anzeigen betrachtet werden (Nr. 204. 1835.): „Daß die meisten oder gar alle Berichte über die ältern Zeiten von späterer Hand seien, hat man zwar, wie denn manches der Art sehr deutlich vorliegt, seit den letzten vierzig Jahren im Groben erkannt. Aber indem man nun, wie zu überrascht von solcher Entdeckung und von ihr geblendet, nur das Spätere suchte, und Alles, was früher für alterthümlich galt, in so späte Zeiten als möglich herabzuziehen sich gefiel, kam man in ein neues Chaos und verlor den Faden aller Geschichte.“

ben auf das Gebiet alttestamentlicher Dogmatik und Alterthümer, welche der Urheber nur unvollständig gemacht, mit Konsequenz durch. So geht denn also das Werk um Vieles über de Wette's alttestamentliche Dogmatik und Archäologie hinaus. Der Jehovah, welchen Israel zu Moses Zeit anbetete, ist zufolge der Resultate dieses Werkes für die Masse des Volks das Gestirn des Saturn gewesen; was bisher, wenn nicht als mosaisches, so doch als davidisches Opfer- und Priester-Institut galt, ist das Erzeugniß nachsalomonischer Zeiten; die Feste, auch erst in jener späten Zeit entstanden, sind durch Fiktion an die alte Geschichte des Volkes angeknüpft; die Stiftshütte, welche nie existirt hat, ist der durch mythische Fiktion in die graue Vergangenheit zurückgeworfene Reflex des salomonischen Tempels u. s. w. Es werden diese Ansichten ihr Stadium durchgehen, wie weiland die von Spencer, welche ihrer Zeit für Viele durchaus ebenso überraschend und überzeugungskräftig auftraten und durch die Entgegnungen eines Witsius so wenig beseitigt wurden, daß sie merkwürdigerweise erst in diesem Werke von Vatke eine gründlichere Widerlegung finden. *) Wir bei unserm Zwecke haben, wie ge-

*) Mit unbesieglicher Gelehrsamkeit, wie es schien, hatte Spencer die Abstammung so vieler Theile des jüdischen Kultus, der heiligen Lade, der Cherubim u. s. w. aus Aegypten dargethan und bis auf de Wette, Gesenius und Winer herab hatte die neuere Kritik kein anderes Resultat gewonnen. Welchen tiefen Eindruck seine Beweisführung gemacht hatte, das nehme man unter anderem aus folgenden Worten von Clericus ab, die sich in einer Recension über Saurins discours historiques etc. T. I. finden, in welcher er ausführlich sein Urtheil über Spencer abgiebt, in der bibl. ancienne et moderne, T. XII.: si ces nations (l'égyptienne et la juive) étoient si éloignées l'une de l'autre, que Rome l'est d'Ispahan, et n'eussent pas eu plus de commerce ensemble, que ces deux villes, on auroit sujet de demander de fortes raisons pour croire, que l'une avoit imité l'autre, mais si elles avoient été voisines, si l'une étoit sortie des états de l'autre, après y avoir demeuré deux cens ans et plus sujette de l'autre, on ne balanceroit pas beaucoup à croire, que cette dernière auroit pris quelque chose de la précédente etc. — Obzwar von schlagenden Widerlegungsgründen entblößt, verharrten dennoch die Verfechter der Orthodoxie bei ihrer Skepsis und sehen nun außerhalb

sagt, nicht nöthig, jene Ansichten einer Prüfung zu unterwerfen, wir haben es nur mit der Form des jüdischen Kultus zu thun, welche die Apostel vor Augen hatten und worin sie für ihre Lehren die Anknüpfung fanden. Diese Anknüpfungspunkte bleiben, ja sie bleiben selbst als providentielle Anstalt, auch wenn die angegebenen Ansichten über die Entstehung derselben richtig wären, und wenngleich allerdings der Zusammenhang der neutestamentlichen Offenbarung mit der alttestamentlichen zu einer anderen Auffassung dieser letzteren gebieterisch nöthigt, so ließe sich doch vielleicht auf Grund der S. 90. von der Inspiration der Apostel aufgestellten Ansichten ein Standpunkt gewinnen, bei welchem der Glaube an die in Christo und den Aposteln geschehene Offenbarung auch durch solche Resultate alttestamentlicher Kritik nicht so sehr erschüttert würde, als es zunächst den Anschein hat. — Einen recht guten, eben so sehr mit gerechter Würdigung als mit nüchterner Kritik geschriebenen Artikel

---

ihres eigenen Lagers den Kampf mit ihrem gefährlichen Gegner durchgekämpft. Nach Vatke's Ansicht ist nämlich das Meiste von dem, was bisher als ägyptisch galt, auf phönicischen Ursprung zurückzuführen. So erscheint denn also die negative Haltung, welche wir oben S. 278. in Bezug auf die Erklärung der Stiftshütte aus Nubischen Baudenkmälern behaupteten, gar sehr gerechtfertigt. Nicht minder gerechtfertigt wird aber auch der Verfechter der orthodoxen alttestamentlichen Ansicht erscheinen, wenn er wenigstens vorläufig im Betreff der phönicischen Ableitung dieselbe ἐποχή beobachtet; v. Hammer schickt uns sogar zu den Persern. — Zu noch einer interessanten Bemerkung giebt die erwähnte Recension des scharfsichtigen Clericus Veranlassung. Als eine der dreistesten Hypothesen erscheint bei dem Berliner Kritiker der fast allein auf die Autorität von Amos 5, 25. 26. sich stützende Schluß, daß die Masse des aus Aegypten geführten Volkes die ganzen vierzig Jahre hindurch götzendienerisch gewesen, auch scheint der Urheber dieser Hypothese selbst von ihrer Kühnheit überrascht gewesen zu seyn. Aber ganz in demselben Umfange hat der gelehrte Genfer dieselbe Hypothese in jener Rec. auf denselben Ausspruch des Propheten gegründet; le silence des livres de Moise, — setzte er hinzu — qui ne sont qu'un très petit abregé d'histoire, ne nous autorise ni à rejetter ni à tordre les paroles d'Amos, qui sont claires.

über die mosaische Gesetzgebung enthält s. v. Gesetz das Winersche Reallexikon 2. A.

Das Opferinstitut führt uns in das fernste Alterthum zurück. Bei allen Völkern gehört das Opfer zu der ältesten Art der Gottesverehrung. Damit stimmt die Genesis überein, wenn sie die Opfer nicht bloß in der semitischen Linie bis zu Noah hinauf verfolgt, sondern selbst bis an den Anfang der Menschengeschichte bis zu Kain und Abel. Wie fremd nun auch diese Art der Gottesverehrung den Menschen unsrer Zeit — namentlich innerhalb des Protestantismus — geworden seyn mag *), wir sehen daraus, daß der Opferkultus auf das Innerlichste mit dem Wesen aller Religion zusammenhängen muß. Mancherlei Willkührliches ist über die ursprüngliche Bedeutung der Opfer gesagt worden **); den rechten Gesichtspunkt giebt uns Deutschen ganz einfach die Etymologie des Wortes. Das deutsche Wort opfern, im Angelsächsischen offrian, ist erst durch die Römer in die deutsche Sprache eingeführt worden (Grimm, deutsche Mythologie S. 22.), und ist das lateinische offerre. Das Opfer ist also ursprünglich eine Gabe an die Gottheit und zwar eine solche, wodurch der Mensch die immer noch unvollstän-

*) Es gehörte doch eine Resignation dazu, die respektabler Art ist, ganze Hekatomben aus den schönsten Heerden den Göttern Preis zu geben. Der Katholik hat für solche Resignation noch mehr Sinn als der Protestant. „Einst ließ man sich doch noch die Vergebung Geld kosten, — sagt Harms in einer seiner Thesen — jetzt vergeben Herren und Damen sich ihre Sünden selber.“ Von den Zeiten des sinkenden Heidenthums berichtet uns Tertullian, wie man die schlechtesten Stücke zu den Opfern auswählte. Welche Spenden würden von den Oekonomen unserer Tage für so spiritualistische Zwekke, wie der Ausdruck des Dankes oder des Schuldbewußtseyns vor der Gottheit, zu erwarten seyn?

**) Vorzugsweise willkührlich erscheint namentlich die Ansicht, welche Mone im sechsten Theile von Creuzers Symbolik S. 210. von der ursprünglichen Bedeutung der Opfer giebt: „Es ist einestheils eine Weihe zum höhern Leben für die geopferten Dinge, anderntheils eine Vorspiegelung und Anmahnung der Lebens- und Todespflicht für den Menschen.“

dige Hingebung seiner selbst an Gott zu vervollständigen strebt. So wird das Opfer auch von der Philosophie gefaßt, Hegels Religionsphilosophie I, S. 169.: «Diese Negation ist in der Andacht und erhält auch äußerliche Gestaltung, um sich zu beweisen, daß es dem Subjekt Ernst sei; es vollbringt diese Negation theils auf intensive Weise, nur daß etwas geopfert, verbrannt sei — auch Menschenopfer —, theils ist der sinnliche Genuß, Essen und Trinken, selbst diese Negation von äußerlichen Dingen. Die Negation selbst ist, daß der Mensch sich seiner Subjektivität abthut, nicht nur in äußerlichen Dingen, im Eigenthum, sondern daß er sein Herz Gott opfert, sein Innerstes.» Höchst interessant und hiermit übereinstimmend sagt der Verfasser des jüdischen Werkes מנחה שלום, ein Rabbi Jakob aus Metz B. 9: «Ehe Adam sündigte, war er selber ein Opfer und hatte daher des Opfers nicht nöthig, nachdem er aber gesündigt hatte und den Mangel fühlte, welcher in Folge der Sünde bei ihm stattfand, so wollte er diesen herstellen und brachte daher Opfer.» — Die älteste Form der Opfer, von denen die Schrift berichtet, wenn auch nicht die älteste überhaupt, sind die Brandopfer ὁλοκαυτώματα, weil alles Genießbare davon verbrannt wurde. Beide Momente, sowohl das der Danksagung, als das der Sühnung lassen sich in ihnen verbunden denken; forderte einerseits das Dankgefühl den Menschen auf, mit seinem Innern zugleich auch sein Aeußeres Gott hinzugeben, so ließ sich andrerseits die Hingabe des äußern Gutes, als eine Substitution, Sühnung dessen fassen, was an der innern Hingabe noch fehlte. So heißt es daher nach der Darbringung von Noah's Opfer: «Gott roch den lieblichen Geruch und sprach in seinem Herzen, ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen u. s. w.» Und von Hiob heißt es K. 1, 5.: «Er opferte für seine Söhne, denn er gedachte: vielleicht haben meine Söhne gesündigt.» Das patriarchalische Opferinstitut pflanzte sich in der semitischen Linie fort und ging in dem mosaischen Kultus auf. Für das Verständniß der Opfer, um das es uns ja [illegible]züglich zu thun

ist, wird es am zweckmäßigsten seyn, die levitischen Opfer in die drei Gattungen einzutheilen: 1) Brandopfer, 2) Friedensopfer, 3) Sühnopfer. Wir handeln von diesen drei Gattungen einzeln.

Das Brandopfer ist wie das älteste, so auch im mosaischen Kultus das allgemeinste und bedeutendste, Philo de victimis p. 838. ἀρίστη δ᾽ ἐστὶν ἡ ὁλόκαυτος. Nur von diesem wurde alles Genießbare Gott geweiht, nur dieses mußte männlich seyn — und daß das Männliche das Vorzüglichere, zeigt besonders Maleachi 1, 14. — auch wird, wenn von mehreren Arten der Opfer die Rede ist, das Brandopfer vorangestellt und die ganze Opferordnung im dritten B. Mose beginnt mit den Bestimmungen über diese Gattung. Aus Brandopfern bestand das tägliche Morgen- und Abendopfer, das Sabbathopfer, das Hauptopfer am Ersten jedes Monats, auch wurde es in Verbindung mit Dank- und Sündopfern dargebracht und als freiwillige Gabe (3 Mose 1, 4. 4 Mose 15, 3.). Wir werden daher nicht irren, wenn wir annehmen, daß das Brandopfer im mosaischen Kultus seine ältere Bedeutung beibehalten habe. Es drückt im Allgemeinen das Bewußtseyn aus, daß der Mensch in seinem Verhältnisse zu Gott einer Ergänzung bedarf, daß er mit Allem, was er hat, zur Hingabe an Gott verpflichtet ist.*)

*) Die schon von Sykes vertheidigte Ansicht, daß das Brandopfer zum Sühnopfer sich so verhalte, daß jenes im Allgemeinen und dieses im Besondern sühnte, hat neuerdings viele Vertreter gefunden, Rosenmüller 2ter Exkurs zum 3ten Buch Mose S. 201., Sack Apologetik S. 253., Winer Realwörterbuch I, 227. Im mosaischen Institute darf man indeß doch nicht das Brandopfer direkt als Sühnopfer fassen. Ein wesentlicher Unterschied liegt schon darin, daß es anderen Ritus hatte, daß es nicht wie das Sühnopfer verunreinigte, daß Speisopfer damit verbunden wurden u. s. w. Dazu kommt, daß mit Ausnahme der einzigen Stelle 3 Mose 1, 4. (auch 3 Mose 16, 24. würde hierher gehören, allein aus V. 25. ersieht man, daß dort außer den Brandopfern auch Sündopfer gebracht sind) nur bei dem Sühnopfer die Formel לְכַפֵּר vorkommt, bei dem Brandopfer aber immer לְרֵיחַ נִיחֹחַ und diese bezeichnet das Wohlgefallen Gottes im Allgemeinen und ist gleichbedeutend mit dem unbildlichen Ausdrucke לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי יְהוָה.

Das Friedensopfer — so übersetzen wir nämlich nach dem Vorgange der Septuaginta und der Vulgata das hebräische שֶׁלֶם, während auch Winer in der Ausgabe von Simonis und Gesenius Dankopfer übersetzen. Es giebt sich nämlich diese Klasse von Opfern, wie uns scheint, sehr deutlich als Gegensatz zu den Sühnopfern zu erkennen. Sie gehen nicht darauf aus, ein eingetretenes Mißverhältniß aufzuheben, sondern die Hingabe an Gott in irgend einer bestimmten Beziehung zu ergänzen, den unvollkommenen Dank und die unvollkommene Bitte des unreinen Menschen vollkommen zu machen. Sie begreifen unter sich a) das Dankopfer תּוֹדָה, b) das Bittopfer, als eine Gelobung נֶדֶר, c) das Bittopfer, als eine freiwillige Gabe נְדָבָה. Entsprechend dem Charakter dieser Opferklasse sind die darauf sich beziehenden Anordnungen. Abgesehen von zwei eigenthümlichen Ausnahmen (3 Mos. 23, 19., 4 Mos. 6, 17.) sind die Friedensopfer freiwillig; sie werden mit Oel begossen — dem Symbol des Friedens und der Heilkraft — und mit Weihrauch bestreut. Bei den Privatfriedensopfern diente dasjenige, was vom Opfer übrig geblieben, nach Abzug des Antheils der Priester, zu fröhlichen Mahlen. — Schon von den jüdischen Theologen (Maimonides de oblationibus c. 1. §. 17.) wird eine Gattung von Darbringungen unter dem Namen von Opfern zweiter Klasse aufgeführt, denen zwar, insofern sie nicht auf den Altar kamen, der eigentliche Charakter eines Opfers fehlt, die indessen unter die Kategorie von Darbringungen an Gott gehören: die Erstlinge, die Erstgeburt, die Zehnten und das Pascha. *) Soll man nun diese Gaben einer der Opferklassen unterordnen,

*) Ob namentlich das Passah unter die Opfer zu rechnen sei oder nicht, ist in den Kontroversen mit der römischen Kirche ein wichtiger Streitpunkt gewesen. Die römische Kirche drang darauf, um, da es zugestandenermaßen ein Typus des Abendmahls sei, somit auch der Messe den Charakter des Opfers zu vindiciren. Strengere Protestanten ließen dagegen nur die vermittelnde Benennung sacramentum oder sacramentum pontificale zu, s. Schmid, de paschate tract. 1685., Carpzov, apparatus ad Antiqq. sacrr. S. 396 ff. Cudworth, de notione coenae domini c. 2. 3. mit Mosheims Anmm.

so werden sie am ehesten unter die Friedensofer gezählt werden können. Die Erstlinge und die Zehnten drückten den Gedanken aus, daß aller Ertrag der Natur dem Geber desselben angehöre, dessen Heiligthum daher auch die erste Spende davon empfangen müsse — dieselbe Idee, welche auch den Libationen zum Grunde liegt und im Christenthum durch das Tischgebet (die εὐχαριστία), welches die Speise erst weiht (ἁγιάζει), ausgedrückt wird 1 Tim. 4, 4. Insofern hatten sie den Charakter des Dankopfers, insofern aber ferner durch die Weihung der Erstlinge das Uebrige den Segen Gottes empfing (5 Mos. 14, 29. Maleachi 3, 10. Sprüchwörter 3, 9. 10.), hatten sie zugleich auch etwas von der Natur der Bittopfer. Auch die Erstgeburt von Menschen war Gott geheiligt, nicht aber als Opfer, sondern im Tempel des Herrn ihm zu dienen, und sie wurde, seit der Stamm Levi diesen Dienst versah, eigends losgekauft. Ueber den ursprünglichen Sinn des Pascha haben sich die Meinungen, seitdem de Wette zuerst in den Beiträgen Zweifel an der historischen Glaubwürdigkeit der Einsetzung desselben erweckt hatte, gespalten, und sind nur darin übereingekommen, daß an die Stelle der historischen Bedeutung eine Beziehung auf die Natur treten müsse. *) Wir haben es nur mit der geschichtlichen Bedeutung zu thun und haben uns hierbei die Frage aufzuwerfen: ob das Pascha die Natur eines Dankopfers, oder eines Sühnopfers an sich trage? Wir entscheiden uns, wie schon Outram de sacrificiis c. 13., daß allerdings ursprünglich das Pascha als Sühnopfer anzusehen sei. Jenes erste Pascha war ja nämlich die Substitution für die jüdische Erstgeburt, indem der Strafengel vor den mit seinem Blute bezeichneten Thürpfosten vorüberging. Es scheint diese An-

---

*) Am scharfsinnigsten ist hier Baur in den S. 301. des Kommentars angeführten Abhandlungen verfahren. Triftige Gegengründe sind indeß schon von Scholl seinen Ansichten gegenübergestellt worden, sowohl was die Ansicht vom Pascha betrifft, als auch von der Darbringung der Erstgeburt, welche nach Baur und Hüllmann ursprünglich auf allgemeinem Menschenopfer beruht haben soll, vgl. auch d. S. 68 ob. erwähnte Abh. v. Ewald.

sicht dem alten apokryphischen dictum aus Esra zum Grunde zu liegen, auf welches sich Justin im dial. c. Tryph. S. 297. beruft, und noch deutlicher bei Paulus 1 Kor. 5, 7. (Joh. 19, 36.) Bei der Wiederholung des Opfers tritt indeß nur die Erinnerung an die Substitution ein und es bekommt daher mehr den Charakter eines Dankopfers.

Die Sühnopfer zerfallen in die Schuld- und Sündopfer, deren Unterschied früher ganz klar gewesen seyn muß, nur daß er sich jetzt nicht mehr mit Sicherheit ermitteln läßt. Daß das Sündopfer einen ernstern Charakter gehabt hat, läßt sich indeß schon aus seinem Ritual schließen, und wiewohl für uns die Begründung bei den einzelnen Fällen nicht mehr möglich seyn wird, so dürfte doch im Sinne des Gesetzgebers der Unterschied, den die LXX., Philo und Josephus andeuten, Wahrheit haben. Was die mit den Sühnopfern verknüpften eigenthümlichen Ritus betrifft, so wird später Einiges davon erwähnt werden. Das heiligste aller Opfer insgesammt ist das Opfer am Versöhnungstage, jenes Sühnopfer für die allgemeine Sündhaftigkeit des Volkes, welches sich schon durch sein Ritual vor allen übrigen auszeichnete. Es wird an dem einzigen Fast- und Trauertage gebracht, den das Gesetz verordnet, es wird ausschließlich von demjenigen Priester, in dem die ganze Idee des Priesterthums sich koncentrirt, von dem Hohenpriester dargebracht u. s. w. Für die Dogmatik ist es nun eine Frage von Wichtigkeit, in welchem Sinne den Sühnopfern nach dem Geiste der Gesetzgebung und resp. Christi und der Apostel die sühnende Kraft zugeschrieben worden sei. Insofern nämlich das N. T. die priesterliche Thätigkeit des Erlösers vorzugsweise unter der Form des Sühnopfers darstellt, so ist das Verständniß dieses Lehrtypus von der richtigen Auffassung des typischen alttestamentlichen Instituts abhängig. Wir werden mit einiger Ausführlichkeit die verschiedenen Ansichten über diesen Gegenstand zusammenstellen, zugleich mit der Nebenrücksicht, die Forschung desto mehr auf diesen Gegenstand hinzuleiten. Einer solchen Darstellung ist von Scholl fleißig vorgearbeitet worden, welcher die verschie-

denen Ansichten in einer tabellarischen Uebersicht giebt, worin man indessen die Strenge der Anordnung vermißt.

Die Ansichten zerfallen in zwei große Klassen, je nachdem man entweder eine unmittelbar durch das Opfer geschehende Sühnung annahm, oder das Opfer als Symbol betrachtete, welches durch Vermittlung der Gesinnung mittelbar versöhnte. Diejenigen, welche eine unmittelbare Sühnung annahmen, begründeten dieselbe entweder spekulativ oder juridisch oder physisch.

1) Auf Grund Schellingscher Ansichten wurde das Sühnopfer von Zimmer, J. J. Wagner, Marheineke u. A. als versöhnend gefaßt, insofern das Sinnliche darin preisgegeben wird, um das Uebersinnliche zu gewinnen. «Opfern, sagt Marheineke in s. Grundlegung d. Homiletik S. 10., ist nichts Anderes, als das vergängliche Scheinwesen dem ewigen Urwesen weihen; darin ist das Wesen der Religion selbst ausgesprochen. Das Opfer ist der Anfangspunkt, von welchem die Religion ausgeht, durch tausend Abstufungen nimmt sie sodann in dieser Gestalt ihren Weg durch alle Grade des menschlichen Denkens, Handelns und Lebens: denn keinen wahren und wahrhaft frommen Glauben an Gott kann der Mensch vollziehen, als einzig in dieser Opferidee, seine Abhängigkeit und Entfernung von Gott in Demuth und Schmerz empfindend, und alles Vergängliche hingebend gegen den Gewinn des Unvergänglichen, oder jenes weihend durch seine Betrachtung und in einem höhern Lichte schauend.»

2) Es ist eigentlich dieselbe Idee, nur juridisch aufgefaßt, oder — wie J. J. Wagner sich ausdrückte — der Begriff an die Stelle der Idee gesetzt, wenn von Michaelis, Flatt, Süßkind, Rosenmüller, die Darbringung als eine cessio bonorum, als eine mulcta gefaßt wird; ein Verlust am Irdischen, durch welchen das Ueberirdische, der Erlaß der Schuld eingetauscht wird.

3) Ebenfalls auf juridischem Gebiete liegt die Kantische Idee, an welche besonders Storr sich anzuschließen scheint, wonach die Versöhnung geschieht, indem das Sühnopfer der Idee des Gesetzes genugthut, welches für die Sünde den Tod oder

doch irgend eine Strafe fordert. Parallel mit dieser Ansicht geht auf dem Gebiete der christlichen Erlösungslehre die Acceptilationstheorie.

4) Eine tiefere, mystische Basis hat der scharfsinnige le Maistre. Nach der in den theosophischen Schulen vorherrschenden Ansicht, daß das Böse in dem sinnlichen Principe ruht, wird das Blut als sensitives Princip zugleich als Princip der Sünde genommen und die Darbringung desselben als eine physische Sühnung der Sünde. In den soirées de St. Petersbourg I. 390. heißt es: l'homme étant donc coupable par son principe sensible, par sa chair, par sa vie, l'anathème tomboit sur le sang.*) Auf eine verwandte Ansicht von den Opfern würde auch, wie es scheint, die Stiersche Erlösungstheorie führen, nach welcher die Erlösung in einer Umgebärung des von der Schwachheit afficirten Fleisches und Blutes bestand. Vergl. die Polemik gegen Stier und le Maistre in Günthers Vorschule zur spekul. Theologie, im elften und zwölften Brief des zweiten Theils.

5) Rein physisch ist die Ansicht der Martinistischen Schule; wonach kräftiges, frisch vergossenes Blut eine üble Atmosphäre absorbirt und die unsichtbar anwesenden Dämonen vertreibt. In diesem Sinne spricht sich auch über die Bedeutung der Opfer aus Baader in Schellings allgem. Zeitschrift I. 305.

Der symbolische Charakter der Opfer ist in neuerer Zeit vorzüglich von de Wette vertheidigt worden, z. B. de morte expiat. S. 20.: neque alio nisi sensu symbolico victimarum substitutio in locum offerentis sumi potest, licet postea sicut omnia symbola in superstitionem verterit. Auch im Brief an die Hebräer liegt die symbolische Ansicht zum Grunde, K. 10, 1—4. Welches aber die sym-

*) Das Widerspiel dieser Ansicht findet sich bei Klaiber, welcher meint, das Blut, die Seele des Thieres, sei eben deshalb sühnend, weil sie rein sei, und die Verbindlichkeit der Opfernden darstelle, rein zu seyn, s. dessen Versöhnungslehre S. 79.

bolisch im Sühnopfer dargestellte Idee sei und von welcher Seite demnach die Gesinnung dadurch berührt worden, darüber gehen die Ansichten wieder aus einander.

1) Das versöhnende Moment besteht darin, daß der Darbringende nicht davon genießen durfte — zum Zeichen, daß zwischen ihm und Gott die Gemeinschaft unterbrochen worden, welches Bewußtseyn die Reue weckte; während im Gegensatze zu den Sündopfern bei den Friedensopfern der Opfernde selbst seinen Antheil genießt, zum Zeichen, daß Gott und Mensch in Eintracht stehen. So Sykes und Semler.

2) Die Sühnopfer versöhnen, insofern sie durch ihre vom Gesetz geforderte Reinheit in dem Opfernden das Bewußtseyn dessen wecken, was ihm fehlt; so Philo de victim. S. 336. und Klaiber, Versöhnungslehre S. 73.

3) Insofern Gott die Gabe annimmt, erklärt er, daß er wiederum in ein friedliches Verhältniß zum Sünder trete, und würkt dadurch beschwichtigend auf das Gemüth desselben; so Steudel im Weihnachtsprogr. 1825. und in s. Glaubenslehre S. 259.

4) Nicht die Sündenvergebung — denn diese geschieht allein durch das Wort Gottes — sondern die Sündentilgung stellen sie dar, indem die Sünde auf das Opfer übertragen und auf dem Altar von Gottes Flamme verzehrt, das Blut aber, um die Gemeinschaft mit Gott darzustellen, am Altar ausgegossen wird; so Hasencamp, in der Zeitschrift: Wahrheit zur Gottseligkeit, im Aufsatz über die Opfer, St. 1. u. 3. und die Schrift über die Opfer d. A. T. Bremen 1830.

5) Die Sühnopfer stellen die Strafe dar, welche der Sünder verdient hätte, und erwecken dadurch in ihm selbst das Schuldbewußtseyn; so Jahn, Hengstenberg, Sack (der aber — vgl. Nr. 6. — zugleich das Bewußtseyn vorbildlicher Bedeutung festhält), und wohl auch Schleiermacher, Glaubenslehre II. §. 125. 3: «welcher Ausdruck Genugthung eben den hohenpriesterlichen Charakter desselben (Christi) bezeichnet; denn das ergänzende Opfer des Hohenpriesters war die Genugthuung, insofern sich der göttlichen Verheißung ge-

sagt, nicht nöthig, jene Ansichten einer Prüfung zu unterwerfen, wir haben es nur mit der Form des jüdischen Kultus zu thun, welche die Apostel vor Augen hatten und worin sie für ihre Lehren die Anknüpfung fanden. Diese Anknüpfungspunkte bleiben, ja sie bleiben selbst als providentielle Anstalt, auch wenn die angegebenen Ansichten über die Entstehung derselben richtig wären, und wenngleich allerdings der Zusammenhang der neutestamentlichen Offenbarung mit der alttestamentlichen zu einer anderen Auffassung dieser letzteren gebieterisch nöthigt, so ließe sich doch vielleicht auf Grund der S. 90. von der Inspiration der Apostel aufgestellten Ansichten ein Standpunkt gewinnen, bei welchem der Glaube an die in Christo und den Aposteln geschehene Offenbarung auch durch solche Resultate alttestamentlicher Kritik nicht so sehr erschüttert würde, als es zunächst den Anschein hat. — Einen recht guten, eben so sehr mit gerechter Würdigung als mit nüchterner Kritik geschriebenen Artikel

---

ihres eigenen Lagers den Kampf mit ihrem gefährlichen Gegner durchgekämpft. Nach Batke's Ansicht ist nämlich das Meiste von dem, was bisher als ägyptisch galt, auf phönicischen Ursprung zurückzuführen. So erscheint denn also die negative Haltung, welche wir oben S. 278. in Bezug auf die Erklärung der Stiftshütte aus Nubischen Baudenkmälern behaupteten, gar sehr gerechtfertigt. Nicht minder gerechtfertigt wird aber auch der Verfechter der orthodoxen alttestamentlichen Ansicht erscheinen, wenn er wenigstens vorläufig im Betreff der phönicischen Ableitung dieselbe ἐποχή beobachtet; v. Hammer schickt uns sogar zu den Persern. — Zu noch einer interessanten Bemerkung giebt die erwähnte Recension des scharfsichtigen Clericus Veranlassung. Als eine der dreistesten Hypothesen erscheint bei dem Berliner Kritiker der fast allein auf die Autorität von Amos 5, 25. 26. sich stützende Schluß, daß die Masse des aus Aegypten geführten Volkes die ganzen vierzig Jahre hindurch götzendienerisch gewesen, auch scheint der Urheber dieser Hypothese selbst von ihrer Kühnheit überrascht gewesen zu seyn. Aber ganz in demselben Umfange hat der gelehrte Genfer dieselbe Hypothese in jener Rec. auf denselben Ausspruch des Propheten gegründet; le silence des livres de Moise, — setzte er hinzu — qui ne sont qu'un très petit abregé d'histoire, ne nous autorise ni à rejetter ni à tordre les paroles d'Amos, qui sont claires.

über die mosaische Gesetzgebung enthält s. v. Gesetz das Winersche Reallexikon 2. A.

Das Opferinstitut führt uns in das fernste Alterthum zurück. Bei allen Völkern gehört das Opfer zu der ältesten Art der Gottesverehrung. Damit stimmt die Genesis überein, wenn sie die Opfer nicht bloß in der semitischen Linie bis zu Noah hinauf verfolgt, sondern selbst bis an den Anfang der Menschengeschichte bis zu Kain und Abel. Wie fremd nun auch diese Art der Gottesverehrung den Menschen unsrer Zeit — namentlich innerhalb des Protestantismus — geworden seyn mag *), wir sehen daraus, daß der Opferkultus auf das Innerlichste mit dem Wesen aller Religion zusammenhängen muß. Mancherlei Willkührliches ist über die ursprüngliche Bedeutung der Opfer gesagt worden **); den rechten Gesichtspunkt giebt uns Deutschen ganz einfach die Etymologie des Wortes. Das deutsche Wort opfern, im Angelsächsischen offrian, ist erst durch die Römer in die deutsche Sprache eingeführt worden (Grimm, deutsche Mythologie S. 22.), und ist das lateinische offerre. Das Opfer ist also ursprünglich eine Gabe an die Gottheit und zwar eine solche, wodurch der Mensch die immer noch unvollstän-

*) Es gehörte doch eine Resignation dazu, die respektabler Art ist, ganze Hekatomben aus den schönsten Heerden den Göttern Preis zu geben. Der Katholik hat für solche Resignation noch mehr Sinn als der Protestant. „Einst ließ man sich doch noch die Vergebung Geld kosten, — sagt Harms in einer seiner Thesen — jetzt vergeben Herren und Damen sich ihre Sünden selber.“ Von den Zeiten des sinkenden Heidenthums berichtet uns Tertullian, wie man die schlechtesten Stücke zu den Opfern auswählte. Welche Spenden würden von den Oekonomen unserer Tage für so spiritualistische Zwekke, wie der Ausdruck des Dankes oder des Schuldbewußtseyns vor der Gottheit, zu erwarten seyn?

**) Vorzugsweise willkührlich erscheint namentlich die Ansicht, welche Mone im sechsten Theile von Creuzers Symbolik S. 210. von der ursprünglichen Bedeutung der Opfer giebt: „Es ist einestheils eine Weihe zum höhern Leben für die geopferten Dinge, anderntheils eine Vorspiegelung und Anmahnung der Lebens- und Todespflicht für den Menschen.“

dige Hingebung seiner selbst an Gott zu vervollständigen strebt. So wird das Opfer auch von der Philosophie gefaßt, Hegel's Religionsphilosophie I, S. 169.: «Diese Negation ist in der Andacht und erhält auch äußerliche Gestaltung, um sich zu beweisen, daß es dem Subjekt Ernst sei; es vollbringt diese Negation theils auf intensive Weise, nur daß etwas geopfert, verbrannt sei — auch Menschenopfer —, theils ist der sinnliche Genuß, Essen und Trinken, selbst diese Negation von äußerlichen Dingen. Die Negation selbst ist, daß der Mensch sich seiner Subjektivität abthut, nicht nur in äußerlichen Dingen, im Eigenthum, sondern daß er sein Herz Gott opfert, sein Innerstes.» Höchst interessant und hiermit übereinstimmend sagt der Verfasser des jüdischen Werkes כרת שלום, ein Rabbi Jakob aus Metz B. 9: «Ehe Adam sündigte, war er selber ein Opfer und hatte daher des Opfers nicht nöthig, nachdem er aber gesündigt hatte und den Mangel fühlte, welcher in Folge der Sünde bei ihm stattfand, so wollte er diesen herstellen und brachte daher Opfer.» — Die älteste Form der Opfer, von denen die Schrift berichtet, wenn auch nicht die älteste überhaupt, sind die Brandopfer ὁλοκαυτώματα, weil alles Genießbare davon verbrannt wurde. Beide Momente, sowohl das der Danksagung, als das der Sühnung lassen sich in ihnen verbunden denken; forderte einerseits das Dankgefühl den Menschen auf, mit seinem Innern zugleich auch sein Aeußeres Gott hinzugeben, so ließ sich andrerseits die Hingabe des äußern Gutes, als eine Substitution, Sühnung dessen fassen, was an der innern Hingabe noch fehlte. So heißt es daher nach der Darbringung von Noah's Opfer: «Gott roch den lieblichen Geruch und sprach in seinem Herzen, ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen u. s. w.» Und von Hiob heißt es K. 1, 5.: «Er opferte für seine Söhne, denn er gedachte: vielleicht haben meine Söhne gesündigt.» Das patriarchalische Opferinstitut pflanzte sich in der semitischen Linie fort und ging in dem mosaischen Kultus auf. Für das Verständniß der Opfer, um das es uns ja hier vorzüglich zu thun

ist, wird es am zweckmäßigsten seyn, die levitischen Opfer in die drei Gattungen einzutheilen: 1) Brandopfer, 2) Friedensopfer, 3) Sühnopfer. Wir handeln von diesen drei Gattungen einzeln.

Das Brandopfer ist wie das älteste, so auch im mosaischen Kultus das allgemeinste und bedeutendste, Philo de victimis p. 838. ἀρίστη δ' ἐστὶν ἡ ὁλόκαυτος. Nur von diesem wurde alles Genießbare Gott geweiht, nur dieses mußte männlich seyn — und daß das Männliche das Vorzüglichere, zeigt besonders Maleachi 1, 14. — auch wird, wenn von mehreren Arten der Opfer die Rede ist, das Brandopfer vorangestellt und die ganze Opferordnung im dritten B. Mose beginnt mit den Bestimmungen über diese Gattung. Aus Brandopfern bestand das tägliche Morgen- und Abendopfer, das Sabbathopfer, das Hauptopfer am Ersten jedes Monats, auch wurde es in Verbindung mit Dank- und Sündopfern dargebracht und als freiwillige Gabe (3 Mose 1, 4. 4 Mose 15, 3.). Wir werden daher nicht irren, wenn wir annehmen, daß das Brandopfer im mosaischen Kultus seine ältere Bedeutung beibehalten habe. Es drückt im Allgemeinen das Bewußtseyn aus, daß der Mensch in seinem Verhältnisse zu Gott einer Ergänzung bedarf, daß er mit Allem, was er hat, zur Hingabe an Gott verpflichtet ist.*)

*) Die schon von Sykes vertheidigte Ansicht, daß das Brandopfer zum Sühnopfer sich so verhalte, daß jenes im Allgemeinen und dieses im Besondern sühnte, hat neuerdings viele Vertreter gefunden, Rosenmüller 2ter Exkurs zum 3ten Buch Mose S. 201., Sack Apologetik S. 253., Winer Realwörterbuch I, 227. Im mosaischen Institute darf man indeß doch nicht das Brandopfer direkt als Sühnopfer fassen. Ein wesentlicher Unterschied liegt schon darin, daß es anderen Ritus hatte, daß es nicht wie das Sühnopfer verunreinigte, daß Speisopfer damit verbunden wurden u. s. w. Dazu kommt, daß mit Ausnahme der einzigen Stelle 3 Mose 1, 4. (auch 3 Mose 16, 24. würde hierher gehören, allein aus V. 25. ersieht man, daß dort außer den Brandopfern auch Sündopfer gebracht sind) nur bei dem Sühnopfer die Formel לְכַפֵּר vorkommt, bei dem Brandopfer aber immer לְרֵיחַ נִיחֹחַ und diese bezeichnet das Wohlgefallen Gottes im Allgemeinen und ist gleichbedeutend mit dem unbildlichen Ausdrucke לִרְצוֹנוֹ לִפְנֵי יְהוָה.

Das Friedensopfer — so übersetzen wir nämlich nach dem Vorgange der Septuaginta und der Vulgata das hebräische שֶׁלֶם, während auch Winer in der Ausgabe von Simonis und Gesenius Dankopfer übersetzen. Es giebt sich nämlich diese Klasse von Opfern, wie uns scheint, sehr deutlich als Gegensatz zu den Sühnopfern zu erkennen. Sie gehen nicht darauf aus, ein eingetretenes Mißverhältniß aufzuheben, sondern die Hingabe an Gott in irgend einer bestimmten Beziehung zu ergänzen, den unvollkommenen Dank und die unvollkommene Bitte des unreinen Menschen vollkommen zu machen. Sie begreifen unter sich a) das Dankopfer תּוֹדָה, b) das Bittopfer, als eine Gelobung נֶדֶר, c) das Bittopfer, als eine freiwillige Gabe נְדָבָה. Entsprechend dem Charakter dieser Opferklasse sind die darauf sich beziehenden Anordnungen. Abgesehen von zwei eigenthümlichen Ausnahmen (3 Mos. 23, 19., 4 Mos. 6, 17.) sind die Friedensopfer freiwillig; sie werden mit Oel begossen — dem Symbol des Friedens und der Heilkraft — und mit Weihrauch bestreut. Bei den Privatfriedensopfern diente dasjenige, was vom Opfer übrig geblieben, nach Abzug des Antheils der Priester, zu fröhlichen Mahlen. — Schon von den jüdischen Theologen (Maimonides de oblationibus c. 1. §. 17.) wird eine Gattung von Darbringungen unter dem Namen von Opfern zweiter Klasse aufgeführt, denen zwar, insofern sie nicht auf den Altar kamen, der eigentliche Charakter eines Opfers fehlt, die indessen unter die Kategorie von Darbringungen an Gott gehören: die Erstlinge, die Erstgeburt, die Zehnten und das Pascha. *) Soll man nun diese Gaben einer der Opferklassen unterordnen,

---

*) Ob namentlich das Passah unter die Opfer zu rechnen sei oder nicht, ist in den Kontroversen mit der römischen Kirche ein wichtiger Streitpunkt gewesen. Die römische Kirche drang darauf, um, da es zugestandenermaßen ein Typus des Abendmahls sei, somit auch der Messe den Charakter des Opfers zu vindiciren. Strengere Protestanten ließen dagegen nur die vermittelnde Benennung sacramentum oder sacramentum pontificale zu, s. Schmid, de paschate tract. 1685., Carpzov, apparatus ad Antiqq. sacrr. S. 396 ff. Cudworth, de notione coenae domini c. 2. 3. mit Mosheims Anm.

so werden sie am ehesten unter die Friedensofer gezählt werden können. Die Erstlinge und die Zehnten drückten den Gedanken aus, daß aller Ertrag der Natur dem Geber desselben angehöre, dessen Heiligthum daher auch die erste Spende davon empfangen müsse — dieselbe Idee, welche auch den Libationen zum Grunde liegt und im Christenthum durch das Tischgebet (die εὐχαριστία), welches die Speise erst weiht (ἁγιάζει), ausgedrückt wird 1 Tim. 4, 4. Insofern hatten sie den Charakter des Dankopfers, insofern aber ferner durch die Weihung der Erstlinge das Uebrige den Segen Gottes empfing (5 Mos. 14, 29. Maleachi 3, 10. Sprüchwörter 3, 9. 10.), hatten sie zugleich auch etwas von der Natur der Bittopfer. Auch die Erstgeburt von Menschen war Gott geheiligt, nicht aber als Opfer, sondern im Tempel des Herrn ihm zu dienen, und sie wurde, seit der Stamm Levi diesen Dienst versah, eigends losgekauft. Ueber den ursprünglichen Sinn des Pascha haben sich die Meinungen, seitdem de Wette zuerst in den Beiträgen Zweifel an der historischen Glaubwürdigkeit der Einsetzung desselben erweckt hatte, gespalten, und sind nur darin übereingekommen, daß an die Stelle der historischen Bedeutung eine Beziehung auf die Natur treten müsse. *) Wir haben es nur mit der geschichtlichen Bedeutung zu thun und haben uns hierbei die Frage aufzuwerfen: ob das Pascha die Natur eines Dankopfers, oder eines Sühnopfers an sich trage? Wir entscheiden uns, wie schon Outram de sacrificiis c. 13., daß allerdings ursprünglich das Pascha als Sühnopfer anzusehen sei. Jenes erste Pascha war ja nämlich die Substitution für die jüdische Erstgeburt, indem der Strafengel vor den mit seinem Blute bezeichneten Thürpfosten vorüberging. Es scheint diese An-

*) Am scharfsinnigsten ist hier Baur in den S. 301. des Kommentars angeführten Abhandlungen verfahren. Triftige Gegengründe sind indeß schon von Scholl seinen Ansichten gegenübergestellt worden, sowohl was die Ansicht vom Pascha betrifft, als auch von der Darbringung der Erstgeburt, welche nach Baur und Hüllmann ursprünglich auf allgemeinem Menschenopfer beruht haben soll, vgl. auch d. S. 68 ob. erwähnte Abh. v. Ewald.

sicht dem alten apokryphischen dictum aus Esra zum Grunde zu liegen, auf welches sich Justin im dial. c. Tryph. S. 297. beruft, und noch deutlicher bei Paulus 1 Kor. 5, 7. (Joh. 19, 36.) Bei der Wiederholung des Opfers tritt indeß nur die Erinnerung an die Substitution ein und es bekommt daher mehr den Charakter eines Dankopfers.

Die Sühnopfer zerfallen in die Schuld- und Sündopfer, deren Unterschied früher ganz klar gewesen seyn muß, nur daß er sich jetzt nicht mehr mit Sicherheit ermitteln läßt. Daß das Sündopfer einen ernstern Charakter gehabt hat, läßt sich indeß schon aus seinem Ritual schließen, und wiewohl für uns die Begründung bei den einzelnen Fällen nicht mehr möglich seyn wird, so dürfte doch im Sinne des Gesetzgebers der Unterschied, den die LXX., Philo und Josephus andeuten, Wahrheit haben. Was die mit den Sühnopfern verknüpften eigenthümlichen Ritus betrifft, so wird später Einiges davon erwähnt werden. Das heiligste aller Opfer insgesammt ist das Opfer am Versöhnungstage, jenes Sühnop
für die allgemeine Sündhaftigkeit des Volkes, welches
schon durch sein Ritual vor allen übrigen auszeichnete.
wird an dem einzigen Fast- und Trauertage gebracht,
das Gesetz verordnet, es wird ausschließlich von demje
Priester, in dem die ganze Idee des Priesterthums si
centrirt, von dem Hohenpriester dargebracht u. s. w.
Dogmatik ist es nun eine Frage von Wichtigkeit, in
Sinne den Sühnopfern nach dem Geiste der Gesetzgeb
resp. Christi und der Apostel die sühnende Kraft zug
worden sei. Insofern nämlich das N. T. die priesterl
tigkeit des Erlösers vorzugsweise unter der Form
opfers darstellt, so ist das Verständniß dieses Lehr
der richtigen Auffassung des typischen alttestament
tuts abhängig. Wir werden mit einiger Ausfüh
verschiedenen Ansichten über diesen Gegenstand zusa
zugleich mit der Nebenrücksicht, die Forschung de
diesen Gegenstand hinzuleiten. Einer solchen
von Scholl fleißig vorgearbeitet worden, welch

denen Ansichten in einer tabellarischen Uebersicht giebt, worin man indessen die Strenge der Anordnung vermißt.

Die Ansichten zerfallen in zwei große Klassen, je nachdem man entweder eine unmittelbar durch das Opfer geschehende Sühnung annahm, oder das Opfer als Symbol betrachtete, welches durch Vermittlung der Gesinnung mittelbar versöhnte. Diejenigen, welche eine unmittelbare Sühnung annahmen, begründeten dieselbe entweder spekulativ oder juridisch oder physisch.

1) Auf Grund Schellingscher Ansichten wurde das Sühnopfer von Zimmer, J. J. Wagner, Marheineke u. A. als versöhnend gefaßt, insofern das Sinnliche darin preisgegeben wird, um das Uebersinnliche zu gewinnen. «Opfern, sagt Marheineke in s. Grundlegung d. Homiletik S. 10., ist nichts Anderes, als das vergängliche Scheinwesen dem ewigen Urwesen weihen; darin ist das Wesen der Religion selbst ausgesprochen. Das Opfer ist der Anfangspunkt, von welchem die Religion ausgeht, durch tausend Abstufungen nimmt sie sodann in dieser Gestalt ihren Weg durch alle Grade des menschlichen Denkens, Handelns und Lebens: denn keinen wahren und wahrhaft frommen Glauben an Gott kann der Mensch vollziehen, als einzig in dieser Opferidee, seine Abhängigkeit und Entfernung von Gott in Demuth und Schmerz empfindend, und alles Vergängliche hingebend gegen den Gewinn des Unvergänglichen, oder jenes weihend durch seine Betrachtung und in einem höhern Lichte schauend.»

2) Es ist eigentlich dieselbe Idee, nur juridisch aufgefaßt, oder — wie J. J. Wagner sich ausdrückte — der Begriff an die Stelle der Idee gesetzt, wenn von Michaelis, Flatt, Süßkind, Rosenmüller, die Darbringung als eine cessio bonorum, als eine mulcta gefaßt wird; ein Verlust am Irdischen, durch welchen das Ueberirdische, der Erlaß der Schuld eingetauscht wird.

3) Ebenfalls auf juridischem Gebiete liegt die Kantische Idee, an welche besonders Storr sich anzuschließen scheint, wonach die Versöhnung geschieht, indem das Sühnopfer der Idee des Gesetzes genugthut, welches für die Sünde den Tod oder

sicht dem alten apokryphischen dictum aus Esra zum Grunde zu liegen, auf welches sich Justin im dial. c. Tryph. S. 297. beruft, und noch deutlicher bei Paulus 1 Kor. 5, 7. (Joh. 19, 36.) Bei der Wiederholung des Opfers tritt indeß nur die Erinnerung an die Substitution ein und es bekommt daher mehr den Charakter eines Dankopfers.

Die Sühnopfer zerfallen in die Schuld- und Sündopfer, deren Unterschied früher ganz klar gewesen seyn muß, nur daß er sich jetzt nicht mehr mit Sicherheit ermitteln läßt. Daß das Sündopfer einen ernstern Charakter gehabt hat, läßt sich indeß schon aus seinem Ritual schließen, und wiewohl für uns die Begründung bei den einzelnen Fällen nicht mehr möglich seyn wird, so dürfte doch im Sinne des Gesetzgebers der Unterschied, den die LXX., Philo und Josephus andeuten, Wahrheit haben. Was die mit den Sühnopfern verknüpften eigenthümlichen Ritus betrifft, so wird später Einiges davon erwähnt werden. Das heiligste aller Opfer insgesammt ist das Opfer am Versöhnungstage, jenes Sühnopfer für die allgemeine Sündhaftigkeit des Volkes, welches sich schon durch sein Ritual vor allen übrigen auszeichnete. Es wird an dem einzigen Fast- und Trauertage gebracht, den das Gesetz verordnet, es wird ausschließlich von demjenigen Priester, in dem die ganze Idee des Priesterthums sich koncentrirt, von dem Hohenpriester dargebracht u. s. w. Für die Dogmatik ist es nun eine Frage von Wichtigkeit, in welchem Sinne den Sühnopfern nach dem Geiste der Gesetzgebung und resp. Christi und der Apostel die sühnende Kraft zugeschrieben worden sei. Insofern nämlich das N. T. die priesterliche Thätigkeit des Erlösers vorzugsweise unter der Form des Sühnopfers darstellt, so ist das Verständniß dieses Lehrtypus von der richtigen Auffassung des typischen alttestamentlichen Instituts abhängig. Wir werden mit einiger Ausführlichkeit die verschiedenen Ansichten über diesen Gegenstand zusammenstellen, zugleich mit der Nebenrücksicht, die Forschung desto mehr auf diesen Gegenstand hinzuleiten. Einer solchen Darstellung ist von Scholl fleißig vorgearbeitet worden, welcher die verschie-

denen Ansichten in einer tabellarischen Uebersicht giebt, worin man indessen die Strenge der Anordnung vermißt.

Die Ansichten zerfallen in zwei große Klassen, je nachdem man entweder eine unmittelbar durch das Opfer geschehende Sühnung annahm, oder das Opfer als Symbol betrachtete, welches durch Vermittlung der Gesinnung mittelbar versöhnte. Diejenigen, welche eine unmittelbare Sühnung annahmen, begründeten dieselbe entweder spekulativ oder juridisch oder physisch.

1) Auf Grund Schellingscher Ansichten wurde das Sühnopfer von Zimmer, J. J. Wagner, Marheineke u. A. als versöhnend gefaßt, insofern das Sinnliche darin preisgegeben wird, um das Uebersinnliche zu gewinnen. «Opfern, sagt Marheineke in s. Grundlegung d. Homiletik S. 10., ist nichts Anderes, als das vergängliche Scheinwesen dem ewigen Urwesen weihen; darin ist das Wesen der Religion selbst ausgesprochen. Das Opfer ist der Anfangspunkt, von welchem die Religion ausgeht, durch tausend Abstufungen nimmt sie sodann in dieser Gestalt ihren Weg durch alle Grade des menschlichen Denkens, Handelns und Lebens: denn keinen wahren und wahrhaft frommen Glauben an Gott kann der Mensch vollziehen, als einzig in dieser Opferidee, seine Abhängigkeit und Entfernung von Gott in Demuth und Schmerz empfindend, und alles Vergängliche hingebend gegen den Gewinn des Unvergänglichen, oder jenes weihend durch seine Betrachtung und in einem höhern Lichte schauend.»

2) Es ist eigentlich dieselbe Idee, nur juridisch aufgefaßt, oder — wie J. J. Wagner sich ausdrückte — der Begriff an die Stelle der Idee gesetzt, wenn von Michaelis, Flatt, Süßkind, Rosenmüller, die Darbringung als eine cessio bonorum, als eine mulcta gefaßt wird; ein Verlust am Irdischen, durch welchen das Ueberirdische, der Erlaß der Schuld eingetauscht wird.

3) Ebenfalls auf juridischem Gebiete liegt die Kantische Idee, an welche besonders Storr sich anzuschließen scheint, wonach die Versöhnung geschieht, indem das Sühnopfer der Idee des Gesetzes genugthut, welches für die Sünde den Tod oder

doch irgend eine Strafe fordert. Parallel mit dieser Ansicht geht auf dem Gebiete der christlichen Erlösungslehre die Acceptilationstheorie.

4) Eine tiefere, mystische Basis hat der scharfsinnige le Maistre. Nach der in den theosophischen Schulen vorherrschenden Ansicht, daß das Böse in dem sinnlichen Principe ruht, wird das Blut als sensitives Princip zugleich als Princip der Sünde genommen und die Darbringung desselben als eine physische Sühnung der Sünde. In den soirées de St. Petersbourg I. 390. heißt es: l'homme étant donc coupable par son principe sensible, par sa chair, par sa vie, l'anathème tomboit sur le sang. *) Auf eine verwandte Ansicht von den Opfern würde auch, wie es scheint, die Stier'sche Erlösungstheorie führen, nach welcher die Erlösung in einer Umgebärung des von der Schwachheit afficirten Fleisches und Blutes bestand. Vergl. die Polemik gegen Stier und le Maistre in Günthers Vorschule zur spekul. Theologie, im elften und zwölften Brief des zweiten Theils.

5) Rein physisch ist die Ansicht der Martinistischen Schule; wonach kräftiges, frisch vergossenes Blut eine üble Atmosphäre absorbirt und die unsichtbar anwesenden Dämonen vertreibt. In diesem Sinne spricht sich auch über die Bedeutung der Opfer aus Baader in Schellings allgem. Zeitschrift I. 305.

Der symbolische Charakter der Opfer ist in neuerer Zeit vorzüglich von de Wette vertheidigt worden, z. B. de morte expiat. S. 20.: neque alio nisi sensu symbolico victimarum substitutio in locum offerentis sumi potest, licet postea sicut omnia symbola in superstitionem verterit. Auch im Brief an die Hebräer liegt die symbolische Ansicht zum Grunde, K. 10, 1—4. Welches aber die sym-

*) Das Widerspiel dieser Ansicht findet sich bei Klaiber, welcher meint, das Blut, die Seele des Thieres, sei eben deshalb sühnend, weil sie rein sei, und die Verbindlichkeit der Opfernden darstelle, rein zu seyn, s. dessen Versöhnungslehre S. 79.

bolisch im Sühnopfer dargestellte Idee sei und von welcher Seite demnach die Gesinnung dadurch berührt worden, darüber gehen die Ansichten wieder aus einander.

1) Das versöhnende Moment besteht darin, daß der Darbringende nicht davon genießen durfte — zum Zeichen, daß zwischen ihm und Gott die Gemeinschaft unterbrochen worden, welches Bewußtseyn die Reue weckte; während im Gegensatze zu den Sündopfern bei den Friedensopfern der Opfernde selbst seinen Antheil genießt, zum Zeichen, daß Gott und Mensch in Eintracht stehen. So Sykes und Semler.

2) Die Sühnopfer versöhnen, insofern sie durch ihre vom Gesetz geforderte Reinheit in dem Opfernden das Bewußtseyn dessen wecken, was ihm fehlt; so Philo de victim. S. 336. und Klaiber, Versöhnungslehre S. 73.

3) Insofern Gott die Gabe annimmt, erklärt er, daß er wiederum in ein friedliches Verhältniß zum Sünder trete, und würkt dadurch beschwichtigend auf das Gemüth desselben; so Steudel im Weihnachtsprogr. 1825. und in s. Glaubenslehre S. 259.

4) Nicht die Sündenvergebung — denn diese geschieht allein durch das Wort Gottes — sondern die Sündentilgung stellen sie dar, indem die Sünde auf das Opfer übertragen und auf dem Altar von Gottes Flamme verzehrt, das Blut aber, um die Gemeinschaft mit Gott darzustellen, am Altar ausgegossen wird; so Hasencamp, in der Zeitschrift: Wahrheit zur Gottseligkeit, im Aufsatz über die Opfer, St. 1. u. 3. und die Schrift über die Opfer d. A. T. Bremen 1830.

5) Die Sühnopfer stellen die Strafe dar, welche der Sünder verdient hätte, und erwecken dadurch in ihm selbst das Schuldbewußtseyn; so Jahn, Hengstenberg, Sack (der aber — vgl. Nr. 6. — zugleich das Bewußtseyn vorbildlicher Bedeutung festhält), und wohl auch Schleiermacher, Glaubenslehre II. §. 125. 3: «welcher Ausdruck Genugthung eben den hohenpriesterlichen Charakter desselben (Christi) bezeichnet; denn das ergänzende Opfer des Hohenpriesters war die Genugthuung, insofern sich der göttlichen Verheißung ge-

mäß der Glaube des Volks nun frei fühlte von jeder Besorgniß göttlicher Strafe für die begangenen Sünden.»

6) Sie dienten dazu, das große zukünftige Versöhnungsopfer vorzubilden und die Ahnung desselben in den Gläubigen zu erwecken; so die kirchliche Dogmatik, Quenstedt syst. theol. IV. 14. Gerhard loci VI. 326. VII. 44.

Die letztgenannten zwei Ansichten vermitteln sich durch dasjenige, was Hebr. 10, 3. nicht sowohl von dem Zwecke, als von dem Resultate der Opfer sagt. Indem nämlich durch die Sühnopfer das Schuldbewußtseyn immer aufs Neue gesteigert wird, und jene Opfer doch nicht eine erneuernde Kraft auf das Gemüth ausüben, so wecken sie zugleich die Ahnung einer realen Erlösung. Daß die Apostel die letztgenannten zwei Beziehungen bei dem Sündopfer verbunden haben, läßt sich rückwärts aus dem schließen, was sie in jener typischen Form von Christi Erlösung lehrten. Aber auch unabhängig davon läßt sich auf alttestamentlichem Grunde überzeugend darthun, daß mit den Sühnopfern jene Substitution verbunden gewesen sei. Manche hiefür beigebrachten Gründe reichen nicht aus, wie z. B. der von der Handauflegung, da ja auch bei andern Opfern die Hand aufgelegt wird u. s. w. Entscheidend sind indeß die auch von Scholl geltend gemachten Gründe: 1) die Idee der Substitution eines Opferthiers für den Schuldigen war im ganzen Alterthume verbreitet; 2) daß der Tod von Menschen stellvertretend sei, ist anerkannterweise ein Moment des jüdischen Glaubens; nahe schließt sich hieran die Annahme einer Stellvertretung durch Opferthiere; 3) deutlich spricht dafür das Ritual, nur beim Sühnopfer tritt es ein, daß das dargebrachte Thier unrein wird 2 Mos. 29, 14. 3 Mos. 4, 11. 12. 21. 6, 27. 28. 16, 28. Die Ueberreste davon wurden außerhalb des Lagers verbrannt, 3 Mos. 16, 27. 2 Mos. 29, 14. 3 Mos. 4, 21., und zwar wie 2 Mos. 29, 14. ausdrücklich dazusetzt: «weil es ein Sündopfer ist.» Der, welcher das Verbrennen verrichtet, muß sich waschen, ehe er wieder ins Lager kommt, 3 Mos. 16, 28. u. s. f.; 4) läßt sich die Substitution aus 3 Mos. 17, 11. schließen, wo das Blut eine Sühne heißt, weil das Leben im Blute ist; 5) ergiebt sich die

Idee der Substitution aus 5 Mos. 21., indem es V. 8. heißt, daß die Schuld auf der ganzen Gemeinde haften bleibe, wenn der Thäter eines Mords unbekannt wäre und kein Opfer sühnte, mithin wird durch die Waschung der Hände die Schuld auf das Opfer übertragen; 6) auch das Substantiv כֹּפֶר Lösegeld deutet darauf hin, daß כִּפֵּר versöhnen den Begriff einer Stellvertretung in sich schloß. *) 7) Auch der Ritus am Versöhnungsfeste mit dem hircus emissarius, aus welchem Süßkind und Steudel Folgerungen gegen die Substitution gezogen haben, spricht durchaus für dieselbe; der getödtete Bock war das Sündopfer, durch welches die Sünde gesühnt wurde; dem in die Wüste entlassenen wurde die Sünde aufgelegt, um bei diesem wichtigsten Sühnungsakte die Aufhebung der Schuld durch die Sühnung desto anschaulicher zu machen. **)

---

*) Auch im Persischen kommt bedecken vor statt aufheben, wegthun. So in einer in der Pariser Bibliothek befindlichen persischen Uebersetzung der Propheten ist das שָׁבַת מְשׂוֹשׂ Jes. 24, 8. übersetzt بپوشد شرمسارى „er bedeckt die Freude."

**) Nach dem Vorgange von Spencer haben fast sämmtliche Neuere, (nur Ewald hat wieder eine Ausnahme gemacht) Asasel als Name eines Dämon, resp. des Satans genommen, Rosenmüller, Winer, Hengstenberg, Gesenius. Der letztere Gelehrte sagt s. h. v. in der A. des Wörterb. v. 1833: non dubitans reddo ἀλεξίκακος, averruncus, eoque nomine primitus idolum aliquod sacrificiis placandum, cacodaemonem in deserto habitantem, ex ritu illo vetustissimo (et gentili) hostiis mitigandum, intelligendum esse statuo, an welche Worte sich alsdann die Verweisung auf die Araber schließt. Für die sprachliche Auffassung soll die Uebersetzung der LXX. in V. 8. τῷ ἀποπομπαίῳ = τῷ ἀλεξικάκῳ ein Beweis seyn. Dieser Ansicht kann ich nicht beitreten. Zunächst ist der von Baumgarten-Crusius ausgesprochene Grund wohl in Erwägung zu ziehen (bibl. Theol. S. 294.): „in der That würde auch wohl ein Opfer, dem bösen Geiste in der Wüste gebracht, den allgemeinen Religionslehren im Mosaismus wie der Bedeutung dieser Ceremonie ganz widerstreiten." Unmittelbar nach der Beschreibung des Versöhnungsritus folgt ja K. 17, 7. die Warnung, nicht den שְׂעִירִים zu opfern, — was sind diese aber anders als cacodaemones? So

Noch ist eine Gattung von Opfern übrig, bei welcher man zweifelhaft seyn kann, in welche Klasse der Opfer sie gehöre, die Bundesopfer. Die zu Kap. 9, 15. angestellte

---

kann denn also der Ritus nicht auf irgend einen Dämon bezogen werden. Man müßte also wenigstens, wie man es seit Origenes that, unter Asasel den Teufel verstehen, wie es von Spencer und neuerlich von Hengstenberg geschehen. Gegen diese Deutung hat sich freilich das christliche Bewußtseyn schon früh erhoben: τοῦτο δέ γε ἐκ πολλῆς ὑπέλαβον εὐηθείας, sagt Theodoret in der 22. quaest. in Levit., und gegen den Julian, der dieselbe Auffassung den Christen zum Vorwurf macht, sagt Kyrill l. 9. p. 299., daß derselbe wohl nur aus dem Heidenthume eine solche Vorstellung entlehnt habe. Sehr wenig annehmlich ist in der That die von Hengstenberg gegebene Deutung (Christol. I. I. S. 37.): „die Sünden seien gleichsam dem Teufel wieder zurückgeschickt worden" und eine annehmlichere ist mir nicht bekannt. Was nun die von Dr. Gesenius geltend gemachten Gründe betrifft, so ist die Berufung auf die Araber offenbar unzulässig und irrig; es wird nämlich auf dieselben Bezug genommen, um zu zeigen, daß der Ritus aus dem alten Heidenthume gestammt habe; zu den Arabern ist aber jedenfalls der Name Asasel wie unzähliges Andere (s. oben im Komm. S. 116.) von den Juden gekommen, wie von ihnen er auch zu den Zabiern durchgedrungen ist, s. [illegible] im Onomast. libri Ad. p. 31. als Name des Genius [illegible]. Ueberdieß scheint den Arabern dabei noch eine Verwechselung begegnet zu seyn. Die Juden sprachen nämlich von zwei guten Engeln, Asa und Asael, welche sich bei der Schöpfung des Menschen wider Gott aufgelehnt, weil doch der Mensch fallen würde, dieselbigen sollen sich alsdann nach 1 Mos. 6. mit den Töchtern der Menschen vermählt und die נְפִילִים gezeugt haben (im Targum Jonathan von 1 Mos. 6, 4. heißen diese Engel שַׁמְחֲזַאי und עֲזָאֵל). In der muhammedanischen Legende heißen diese beiden Engel bekanntlich Harut und Marut. Eine andere Tradition scheint nun jenen Asael mit Asasel verwechselt zu haben, denn in der Stelle des Abul Kasem, welche Reland de relig. Muhamm. S. 189. anführt, heißt es, daß der Teufel den Namen Asasel vor seinem Falle gehabt habe, und es wird von den Muhammedanern dasselbe von ihm erzählt, was die rabbinische Legende von Asael sagt. Auf diese Verwechselung hat schon Millius in s. Abhandl. de Muhammedanismo ante Muhammedem S. 60. hingedeutet. Auch in dem griechischen Fragmente des Buchs Henoch bei Fabricius (Pseudepigr. V. T. I. 182. u. 183.) wird Ἀζαλζήλ und Ἀζαήλ verwechselt. Sollte die rab-

Untersuchung hat uns ergeben, daß sie als eine Art Bittopfer zu fassen seien, bei denen jedoch auch der Charakter der Sühnopfer zugleich obwaltet.

B) Die Priesteranstalt.

Wie allen Religionen, auch den dürftigsten, der Opferbegriff eigenthümlich ist, ebenso auch der Priesterstand. Wie aus jener Allgemeinheit des Opfers darauf geschlossen werden mußte, daß es tief in der religiösen Anlage des Menschen begründet sei, so gilt dies auch vom Priesterinstitut. Der allgemeinste Begriff des Priesterthums ist der der Vermittelung, wie denn auch in unserm Briefe μεσίτης und ἱερεύς gleichbedeutend gebraucht wird. *) Wie die Allgemeinheit des Opfers,

---

binische Erklärung von Asasel als Teufel alt seyn, so kann sie wenigstens nicht allgemein gewesen seyn, da Jonathan, dem auch noch Jarchi folgt, unter Asasel einen Berg versteht. Man beachte nun aber, daß die Rabbinen überhaupt mehrere biblische Termini auf Dämonen gedeutet haben, so das יֵצֶר הָרַע 1 Mos. 6, 5., נֶגַע Ps. 91, 10. (Eisenmenger 11. 424.), קֶטֶב Ps. 91, 6. u. A. Und wenn die LXX. das eine Mal τῷ ἀποπομπαίῳ übersetzt haben V. 8., so giebt auch das keinen Beweis dafür, daß sie an einen deaster averruncus dachten, denn das zweite Mal V. 10. haben sie ja εἰς τὴν ἀποπομπὴν übersetzt. So wird denn also wohl jene Erklärung ihrer Uebersetzung, die Theodoret und Kyrillus rechtfertigen, die richtige seyn: „Ein Loos für das Gotte bestimmte Thier, das Andere für das der Abwendung bestimmte." — Was die Form des Wortes betrifft, so ist es Pealpal-Form von עָזַל removit, mit Ausstoßung des Endbuchstabens der Penultima und Ersetzung desselben durch einen unwandelbaren Vokal, wie חֲצוֹצֵר für חֲצַרְצֵר (Ewald krit. Gramm. S. 243.): diese Form ist Steigerungsform, mithin „zu völliger Hinwegschaffung." Ich bemerke, daß Dr. Steudel auf dieselbe Ansicht gekommen ist (Glaubensl. S. 258. Anm.).

*) Da die Etymologie mit der Aufgabe: vocum cognoscere causas, in den alten Sprachen auch so häufig zugleich die andere löst: rerum cognoscere causas, so ist es bei philosophischen und dogmatischen Untersuchungen meistens ein auch für die Sache fruchtbares Geschäft, einen Blick auf die Etymologie zu werfen. Wir haben oben in dem Worte Opfer zugleich auch den ursprünglichsten Begriff des Opfers gefunden. Dasselbe ist der Fall bei dem hebr. כֹּהֵן, wenn wir dabei auf die von Firusabadi angegebene Bedeu-

so giebt daher auch die Allgemeinheit des Priesterthums einen Beleg für die Tiefe des Schuldbewußtseyns und des Bewußtseyns der Entfremdung von Gott in der alten Welt. Wenn daher Weissagungen, wie sie die Propheten aussprechen, verkündigen, daß einst der Priesterstand und das Opfer nicht mehr nöthig seyn würden, so sind solche weissagende Geister eben damit über das Bewußtseyn ihrer ganzen Zeit und des ganzen Alterthums hinausgerückt. Wenn dagegen eine Zeit wie die unsrige weder das Bedürfniß nach Opfern, noch das nach Priestern fühlt, ohne doch das alleinige Opfer und den alleinigen Priester der Menschheit ergriffen zu haben, so steht eine solche Zeit um Vieles unter dem religiösen Bewußtseyn des Alterthums. — Indem das israelitische Volk nicht selbst dem Heiligthume der Gottheit sich nahen durfte, sondern erst durch eine andere geweihte Klasse seine Gaben an die Gottheit mußte gelangen lassen, so diente schon dieses dazu, in Verbindung mit den Sühnopfern jenes Bewußtseyn der Gottentfremdung lebendig zu erhalten. Dies war aber noch nicht genug. Auch der Priesterstand konnte nur im Heiligthume vermitteln und war vom Allerheiligsten ausgeschlossen. Nur derjenige, in welchem sich wiederum die Priesteridee koncentrirte, konnte bis ins Allerheiligste durchdringen, und wurde eben dadurch ein Vorbild für den absoluten Vermittler, welcher die Menschheit in das Allerheiligste des Geisterreichs eingeführt hat. Durch ihr Amt als Vermittler waren indessen alle jene Priester der sündigen Substanz des Volkes noch nicht ganz entrückt, vielmehr waren sie als Vermittler eben auch zugleich Repräsentanten ihres Geschlechts. Daher denn

---

tung von كهن vermitteln zurückgehen dürfen. Das latein. sacerdos von sacrare abgeleitet, in der Bedeutung: „den Göttern zueignen,“ kommt diesem Begriffe nahe. Unser deutsches Priester ist das verunstaltete presbyter, so wie Pfaffe von papa. Der alte gothische Name für Priester bei Ulphilas ist gagudls von guth Gott, also „der sich mit göttlichen Dingen Beschäftigende.“ — Im Sanskrit heißt Priester unter anderem: purôdhas, purôhita d. i. Vorgesetzter, praepositus, und yaschtri d. i. Verehrer; Opfer unter anderem: pûdschâ und yadschna d. i. Verehrung.

auch der Hohepriester nur Einmal des Jahres zu jenem Allerheiligsten den Zutritt hatte, eben an dem Tage, wo des Volkes Gesammtschuld gesühnt werden sollte. Bevor er das hohe Geschäft vollendete, mußte er mit einem Sündenbekenntnisse für seine eigene Sünde das Sühnopfer bringen, mußte seine reiche Prachtkleidung ablegen und mit einem leinenen Gewande vertauschen; und wenn er in den dunkeln, schmalen Raum des Allerheiligsten eintrat, mußte die Rauchwolke des Weihrauchs den Gnadenstuhl bedecken, «daß er nicht sterbe» (3 Mos. 16, 13.). So weckte jener Kultus im Menschen das Bewußtseyn der ungeheuern Kluft, durch welche das endliche und sündliche Wesen von dem unendlichen und heiligen getrennt ist. Schleiermacher, Glaubenslehre II. §. 125. 2.: «Wenn doch alles Aeußere wenigstens in seinem Ursprunge auf ein Inneres zurückweiset, das dadurch dargestellt werden soll, zu dem Aeußern des jüdischen Hohenpriesters aber auch das gehört, zuerst, daß während das Volk in größerer oder geringerer Entfernung vom Heiligthume wohnend ihm nur in abgemessenen Zeiten zuströmte, der Hohepriester hingegen gleichsam beständig in die Mitte desselben gestellt war, so daß wenn gleich seiner Verrichtungen nur wenige waren und an bestimmte Zeiten gebunden, doch sein ganzes Daseyn als ein gottesdienstliches erschien, und zweitens, daß, obgleich das Volk durch die gesammte Priesterschaft Gott seine Opfer darbrachte, es doch außerdem als allgemeiner Ergänzung noch des Versöhnungsopfers bedurfte, welches der Hohepriester allein darbringen konnte: so wird wohl die Idee desselben die seyn, daß wie dem jüdischen Volke sein eignes Gesammtleben erschien als ein abwechselndes sich Annähern an Gott und sich Entfernen von ihm, und es sich auch in dem Wechsel zwischen den gottesdienstlichen und anderen Zeiten so darstellte, der Hohepriester derjenige war, welcher zu diesen schwankenden Bewegungen das Gleichgewicht in sich trug, und wie das Volk immer verunreinigt war, so er der Einzige, der sich als reiner konnte vor Gott darstellen.»

Das Gesagte mag genügen, um die Idee des Priesterthums zum Bewußtseyn zu bringen. Während nun, wie ge-

sagt, Opfer und Priester bei allen Völkern des Alterthums die wesentlichsten Stücke der Offenbarung der Religion nach Außen sind, ist das jüdische Volk das einzige, welches eine Stufe, die über diese Institute hinausliegt, nicht bloß ahnet, sondern mit Zuversicht in der Zukunft voraussetzt und allen Schmerz der Gegenwart durch den Hinausblick auf jene Zukunft besänftigt. Die jüdische Prophetie verkündet mit Zuversicht eine Zeit, wo im neuen Bunde das Gesetz Gottes ein innerliches geworden, wo in Folge dessen weder religiöser Irrthum noch Sünde im Volke Gottes stattfinden wird. Man vergleiche was über die Stelle Jerem. 31, 31. ff., (vgl. Jerem. 24, 7. Ezech. 11, 19. 36, 26.) im Kommentar zu Kap. 8, 8—12. gesagt worden ist. Auch andere Stellen sprechen noch von jener allgemeinen Heiligkeit und Gotteserkenntniß im messianischen Zeitalter, Jes. 4, 3. 11, 9., welcher Ausspruch aufs Neue aufgenommen Habak. 2, 14. vgl. auch die Aussprüche Jes. 60, 18—21. Zach. 14, 9. u. a. In diesen Aussprüchen liegt denn auch zugleich die Weissagung, daß Priester und Opfer aufhören werden, denn wie Hebr. 10, 18. andeutet, so ist mit Aufhebung der Sünde auch die Wiederholung des Opferkultus sammt dem Bedürfniß nach Dienern desselben aufgehoben; nach Jes. 61, 6. sollen alle Mitglieder des Volkes Priester seyn, ja auch der Prophetenstand wird dann nicht mehr seyn, wo nach Jes. 54, 13. alle Glieder des Volkes *θεοδίδακτοί* sind, wo nach Jerem. 31, 34. keiner mehr den Andern zu lehren hat, und nach Joel 3, 1. über Alle, über beide Geschlechter und über alle Stände der Geist des Herrn ausgegossen werden soll. Wer in solchen Aussichten des alten Bundes, zu denen die Geschichte keines einzigen Volkes des Alterthums eine Parallele bietet, nicht Offenbarungslicht und Offenbarungszusammenhan[illegible] wollte, der wäre mit sichtbaren Augen blind. E[illegible] aber auch Momente, wo jene Hoffnungen der Zuk[illegible] Bestimmtheit an das Individuum des Messias [illegible] ben, wo er als Köni[illegible] nd Prophet ten Gottesstaates d[illegible] durch den Stande kommen so[illegible] hier nur sterlichen Amte [illegible] Weissag[illegible]

Psalms den Messias einen Priester nach Melchisedeks Ordnung oder Art nennt, spricht sie, wie unser Brief K. 7, 11—13. entwickelt, den Untergang jener Weise der Vermittelung aus, wie sie im A. B. stattfand. Auf gleiche Weise verheißt die Vereinigung der priesterlichen und königlichen Würde im Messias der Ausspruch Zach. 6, 13., wo es eben von diesem Priester heißt, daß Er den Tempel bauen werde. Das Opfer aber, welches dieser Priester vollziehen wird, ist nach Jes. 53. das fleckenlose Opfer seiner selbst. Dort heißt er κατ᾽ ἐξοχήν «der Gerechte, mein Knecht» d. i. der um seiner Gerechtigkeit willen mein Bevollmächtigter ist; und um dieser Gerechtigkeit willen ist er fähig, seines Volkes Schuld zu tragen.—

Der Wichtigkeit gerade dieser Weissagung willen sei es vergönnt, dieselbe hier etwas ausführlicher zu besprechen, wenngleich eigentlich alttestamentliche Exegese nicht im Plane dieser Abhandlung liegt. Wenn Twesten in der Dogmatik S. 383. sagt: «—so lange der Satz: es giebt keine Weissagungen im Sinne der ältern Theologie nicht sowohl Resultat als Voraussetzung der alttestamentlichen Exegese ist, wie mir dieses bei den neueren Auslegern von Jes. 53. der Fall zu seyn scheint —» so wird dieses gewiß von manchen alttest. Exegeten selbst als eine unbegründete Voraussetzung angesehen werden. Man vernehme indeß ein ehrliches Geständniß aus Eichhorns Biblioth. Bd. 6. S. 658.: «Die messianische Erklärung dieses Kapitels würde ohne Zweifel allgemeinen Beifall finden, wenn nicht die in den letzteren Jahrzehnten erst entstandenen Zweifel über die Richtigkeit der hohen Meinung, die man von den alten Propheten hatte, und nachher die Ueberzeugung, daß die Propheten nichts von zukünftigen Dingen verkündigen, als was sie auch ohne göttliche Eingebung wissen konnten, sehr viele dahin gebracht hätte, die alte jüdische Erklärung aufzusuchen und zu verfeinern (die vom jüdischen Volke).» Man wird sich in unserer Zeit vornehmer [illegible]drücken, aber im Ganzen wird «der langen Rede Sinn» [illegible]be seyn. Wir werden uns bei Prüfung der Ansichten [illegible]ster Gerechtigkeit gegen jede von ihnen befleißigen. — [illegible]n, ohne von den verschiedenen Meinungen über das

sagt, Opfer und Priester bei allen Völkern des Alterthums die wesentlichsten Stücke der Offenbarung der Religion nach Außen sind, ist das jüdische Volk das einzige, welches eine Stufe, die über diese Institute hinausliegt, nicht bloß ahnet, sondern mit Zuversicht in der Zukunft voraussetzt und allen Schmerz der Gegenwart durch den Hinausblick auf jene Zukunft besänftigt. Die jüdische Prophetie verkündet mit Zuversicht eine Zeit, wo im neuen Bunde das Gesetz Gottes ein innerliches geworden, wo in Folge dessen weder religiöser Irrthum noch Sünde im Volke Gottes stattfinden wird. Man vergleiche was über die Stelle Jerem. 31, 31. ff., (vgl. Jerem. 24, 7. Ezech. 11, 19. 36, 26.) im Kommentar zu Kap. 8, 8—12. gesagt worden ist. Auch andere Stellen sprechen noch von jener allgemeinen Heiligkeit und Gotteserkenntniß im messianischen Zeitalter, Jes. 4, 3. 11, 9., welcher Ausspruch aufs Neue aufgenommen Habak. 2, 14. vgl. auch die Aussprüche Jes. 60, 18—21. Zach. 14, 9. u. a. In diesen Aussprüchen liegt denn auch zugleich die Weissagung, daß Priester und Opfer aufhören werden, denn wie Hebr. 10, 18. andeutet, so ist mit Aufhebung der Sünde auch die Wiederholung des Opferkultus sammt dem Bedürfniß nach Dienern desselben aufgehoben; nach Jes. 61, 6. sollen alle Mitglieder des Volkes Priester seyn, ja auch der Prophetenstand wird dann nicht mehr seyn, wo nach Jes. 54, 13. alle Glieder des Volkes *θεοδίδακτοι* sind, wo nach Jerem. 31, 34. keiner mehr den Andern zu lehren hat, und nach Joel 3, 1. über Alle, über beide Geschlechter und über alle Stände der Geist des Herrn ausgegossen werden soll. Wer in solchen Aussichten des alten Bundes, zu denen die Geschichte keines einzigen Volkes des Alterthums eine Parallele bietet, nicht Offenbarungslicht und Offenbarungszusammenhang erkennen wollte, der wäre mit sichtbaren Augen blind. Es finden sich aber auch Momente, wo jene Hoffnungen der Zukunft sich mit Bestimmtheit an das Individuum des Messias angeschlossen haben, wo er als König, Priester und Prophet des verherrlichten Gottesstaates dargestellt wird, durch den dieses Alles zu Stande kommen soll. Wir haben es hier nur mit dem priesterlichen Amte zu thun. Indem die Weissagung des 110.

Psalms den Messias einen Priester nach Melchisedeks Ordnung oder Art nennt, spricht sie, wie unser Brief K. 7, 11—13. entwickelt, den Untergang jener Weise der Vermittelung aus, wie sie im A. B. stattfand. Auf gleiche Weise verheißt die Vereinigung der priesterlichen und königlichen Würde im Messias der Ausspruch Zach. 6, 13., wo es eben von diesem Priester heißt, daß Er den Tempel bauen werde. Das Opfer aber, welches dieser Priester vollziehen wird, ist nach Jes. 53. das fleckenlose Opfer seiner selbst. Dort heißt er κατ᾽ ἐξοχήν «der Gerechte, mein Knecht» d. i. der um seiner Gerechtigkeit willen mein Bevollmächtigter ist; und um dieser Gerechtigkeit willen ist er fähig, seines Volkes Schuld zu tragen.—

Der Wichtigkeit gerade dieser Weissagung willen sei es vergönnt, dieselbe hier etwas ausführlicher zu besprechen, wenngleich eigentlich alttestamentliche Exegese nicht im Plane dieser Abhandlung liegt. Wenn Twesten in der Dogmatik S. 383. sagt: «— so lange der Satz: es giebt keine Weissagungen im Sinne der ältern Theologie nicht sowohl Resultat als Voraussetzung der alttestamentlichen Exegese ist, wie mir dieses bei den neueren Auslegern von Jes. 53. der Fall zu seyn scheint —» so wird dieses gewiß von manchen alttest. Exegeten selbst als eine unbegründete Voraussetzung angesehen werden. Man vernehme indeß ein ehrliches Geständniß aus Eichhorns Biblioth. Bd. 6. S. 658.: «Die messianische Erklärung dieses Kapitels würde ohne Zweifel allgemeinen Beifall finden, wenn nicht die in den letzteren Jahrzehnten erst entstandenen Zweifel über die Richtigkeit der hohen Meinung, die man von den alten Propheten hatte, und nachher die Ueberzeugung, daß die Propheten nichts von zukünftigen Dingen verkündigen, als was sie auch ohne göttliche Eingebung wissen konnten, sehr viele dahin gebracht hätte, die alte jüdische Erklärung aufzusuchen und zu verfeinern (die vom jüdischen Volke).» Man wird sich in unserer Zeit vornehmer ausdrücken, aber im Ganzen wird «der langen Rede Sinn» derselbe seyn. Wir werden uns bei Prüfung der Ansichten möglichster Gerechtigkeit gegen jede von ihnen befleißigen. — Liest man, ohne von den verschiedenen Meinungen über das

sagt, Opfer und Priester bei allen Völkern des Alterthums die wesentlichsten Stücke der Offenbarung der Religion nach Außen sind, ist das jüdische Volk das einzige, welches eine Stufe, die über diese Institute hinausliegt, nicht bloß ahnet, sondern mit Zuversicht in der Zukunft voraussetzt und allen Schmerz der Gegenwart durch den Hinausblick auf jene Zukunft besänftigt. Die jüdische Prophetie verkündet mit Zuversicht eine Zeit, wo im neuen Bunde das Gesetz Gottes ein innerliches geworden, wo in Folge dessen weder religiöser Irrthum noch Sünde im Volke Gottes stattfinden wird. Man vergleiche was über die Stelle Jerem. 31, 31. ff., (vgl. Jerem. 24, 7. Ezech. 11, 19. 36, 26.) im Kommentar zu Kap. 8, 8—12. gesagt worden ist. Auch andere Stellen sprechen noch von jener allgemeinen Heiligkeit und Gotteserkenntniß im messianischen Zeitalter, Jes. 4, 3. 11, 9., welcher Ausspruch aufs Neue aufgenommen Habak. 2, 14. vgl. auch die Aussprüche Jes. 60, 18—21. Zach. 14, 9. u. a. In diesen Aussprüchen liegt denn auch zugleich die Weissagung, daß Priester und Opfer aufhören werden, denn wie Hebr. 10, 18. andeutet, so ist mit Aufhebung der Sünde auch die Wiederholung des Opferkultus sammt dem Bedürfniß nach Dienern desselben aufgehoben; nach Jes. 61, 6. sollen alle Mitglieder des Volkes Priester seyn, ja auch der Prophetenstand wird dann nicht mehr seyn, wo nach Jes. 54, 13. alle Glieder des Volkes *θεοδίδακτοι* sind, wo nach Jerem. 31, 34. keiner mehr den Andern zu lehren hat, und nach Joel 3, 1. über Alle, über beide Geschlechter und über alle Stände der Geist des Herrn ausgegossen werden soll. Wer in solchen Aussichten des alten Bundes, zu denen die Geschichte keines einzigen Volkes des Alterthums eine Parallele bietet, nicht Offenbarungslicht und Offenbarungszusammenhang erkennen wollte, der wäre mit sichtbaren Augen blind. Es finden sich aber auch Momente, wo jene Hoffnungen der Zukunft sich mit Bestimmtheit an das Individuum des Messias angeschlossen haben, wo er als König, Priester und Prophet des verherrlichten Gottesstaates dargestellt wird, durch den dieses Alles zu Stande kommen soll. Wir haben es hier nur mit dem priesterlichen Amte zu thun. Indem die Weissagung des 110.

Psalms den Messias einen Priester nach Melchisedeks Ordnung oder Art nennt, spricht sie, wie unser Brief K. 7, 11—13. entwickelt, den Untergang jener Weise der Vermittelung aus, wie sie im A. B. stattfand. Auf gleiche Weise verheißt die Vereinigung der priesterlichen und königlichen Würde im Messias der Ausspruch Zach. 6, 13., wo es eben von diesem Priester heißt, daß Er den Tempel bauen werde. Das Opfer aber, welches dieser Priester vollziehen wird, ist nach Jes. 53. das fleckenlose Opfer seiner selbst. Dort heißt er κατ' ἐξοχήν «der Gerechte, mein Knecht» d. i. der um seiner Gerechtigkeit willen mein Bevollmächtigter ist; und um dieser Gerechtigkeit willen ist er fähig, seines Volkes Schuld zu tragen.—

Der Wichtigkeit gerade dieser Weissagung willen sei es vergönnt, dieselbe hier etwas ausführlicher zu besprechen, wenngleich eigentlich alttestamentliche Exegese nicht im Plane dieser Abhandlung liegt. Wenn Twesten in der Dogmatik S. 383. sagt: «—so lange der Satz: es giebt keine Weissagungen im Sinne der ältern Theologie nicht sowohl Resultat als Voraussetzung der alttestamentlichen Exegese ist, wie mir dieses bei den neueren Auslegern von Jes. 53. der Fall zu seyn scheint —» so wird dieses gewiß von manchen alttest. Exegeten selbst als eine unbegründete Voraussetzung angesehen werden. Man vernehme indeß ein ehrliches Geständniß aus Eichhorns Biblioth. Bd. 6. S. 658.: «Die messianische Erklärung dieses Kapitels würde ohne Zweifel allgemeinen Beifall finden, wenn nicht die in den letzteren Jahrzehnten erst entstandenen Zweifel über die Richtigkeit der hohen Meinung, die man von den alten Propheten hatte, und nachher die Ueberzeugung, daß die Propheten nichts von zukünftigen Dingen verkündigen, als was sie auch ohne göttliche Eingebung wissen konnten, sehr viele dahin gebracht hätte, die alte jüdische Erklärung aufzusuchen und zu verfeinern (die vom jüdischen Volke).» Man wird sich in unserer Zeit vornehmer ausdrücken, aber im Ganzen wird «der langen Rede Sinn» derselbe seyn. Wir werden uns bei Prüfung der Ansichten möglichster Gerechtigkeit gegen jede von ihnen befleißigen. — Liest man, ohne von den verschiedenen Meinungen über das

Subjekt von Jes. 53. etwas gehört zu haben, den ganzen Abschnitt von Kap. 40—52, 12. hintereinander im Zusammenhange, so wird man auf jene Frage des Kämmerers: «ich bitte dich, von wem redet der Prophet solches?» am ehesten zu der Antwort geneigt seyn: er redet solches von dem jüdischen Volke in der babylonischen Drangsal, welches um seiner Leiden willen so verherrlicht werden soll. Zu dieser Antwort wird man schon geleitet werden durch die Verheißungen, welche das Volk vom 40. Kap. an in Betreff der Vergeltung seiner schweren Leiden empfängt. «Sprecht Jerusalem Muth ein, so beginnt ja der ganze Abschnitt, und ruft ihr zu, daß vollendet ist ihr Dienst, daß gesühnt ihre Schuld, daß sie empfängt aus der Hand Jehova's Gedoppeltes für all' ihre Büßung.» Tröstungen dieses Inhalts gehen durch den ganzen Abschnitt hin 41, 8—20. 43, 1. 44, 1. ff. 44, 21. 22. 45, 4. ff. (49, 7—26. u. s. w., und mehrmals wird dabei Israel ausdrücklich der «vom Herrn erwählte Knecht Gottes» genannt. Insbesondere aber hat auch der unmittelbar vorhergehende prophetische Spruch 51, 9—52, 12. verkündigt, daß der Herr seines gefangenen Volkes sich angenommen hat, daß er «seinen heiligen Arm vor den Augen aller Völker entblößen will, und schauen sollen alle Enden der Erde das Heil Gottes.» Doch ist es eben auch nur der erste Eindruck, welcher an diese Erklärung denken lassen kann. Bei näherer Erwägung erheben sich unwiderlegliche Schwierigkeiten. Zunächst wird man sich fragen: wie soll auf einmal das Volk als der Knecht Gottes, der Gerechte, welcher nur Anderer Schuld trägt, dargestellt werden, da das konstante Bewußtseyn des in die Gefangenschaft gerathenen Israels ist, daß es um seiner Sünde willen seinen Feinden übergeben sei: «wir gehorchten nicht — heißt es Daniel 9, 10. — der Stimme des Herrn unsers Gottes — daher trifft uns auch der Fluch und Schwur, der geschrieben steht im Gesetz Mose.» «Von der Zeit unserer Väter — ruft Esra 9, 7. — sind wir in großer Schuld gewesen bis diesen Tag und um unserer Missethat willen sind wir und unsere Könige und Priester gegeben in die Hand der

Könige der Länder, ins Schwerdt, ins Gefängniß, in Raub und in Schaam des Angesichtes, wie es heutiges Tages geht», vgl. Jerem. 34. 35, 17. u. a. So hieß es ja eben auch schon am Anfange dieses Abschnittes: «Rufet Jerusalem zu; daß gesühnt ist ihre Schuld!» und in den stärksten Ausdrücken spricht dasselbe aus Jes. 42, 22—25. 43, 25—28., wo es geradezu heißt, Israel habe gar kein Verdienst, nur Sünde, und es sei die bloße Gnade Gottes, die es errettete. Ferner wird im Kap. 53. von dem leidenden Gottesknechte die Verherrlichung vorausgesagt, während sie doch nach 57, 13. 59, 20. keinesweges Allen, sondern nur den sich Bekehrenden im Volke zu Theil werden soll. Doch gesetzt man läßt sich in Betreff dieses Gegengrundes durch die Erwiederung eines neuern Kritikers, Hitzigs, befriedigen, man müsse sich nur denken, das Leiden Israels im Exil habe noch einen Ueberschuß über seine eigentliche «Schuld» hinaus gehabt — eine Erwiederung, die freilich etwas knapp dünkt — so fragt man weiter, wer denn nun jenes reumüthige Bekenntniß Kap. 53, 3—6. ablege, und hört man nun, daß dies die Heidenvölker seien, so erscheint es Einem doch ganz unbegreiflich, daß diese plötzlich ohne irgend eine Andeutung sollten redend eingeführt werden. Indeß gerade diesem Abschnitte von K. 40. an ist abrupte Einführung der Rede Anderer eigenthümlich, und man versteht sich vielleicht auch dazu, sie hier zuzugeben, wenn man den großen Vortheil erlangen könnte, dann doch den Namen Knecht Gottes überall nur von Einem Subjekt erklären zu dürfen. Völlige Stätigkeit würde sich nun freilich immer nicht hierin erreichen lassen, denn 44, 26. wird jedenfalls der Prophetenstand darunter zu verstehen seyn, vgl. 50, 10. Auch sind die Prädikate Hirt und Gesalbter Gottes (44, 28. 45, 1.), welche Koresch führt, dem «Knecht Gottes» so verwandt, daß es mehr als ein für den Interpreten glücklicher Zufall erscheint, wenn nicht auch Koresch עֶבֶד־יי genannt wird. Zu einer nicht geringen Bestätigung der erwähnten Ansicht dient indeß, wie es scheint, K. 49. wo V. 3. der Gottesknecht geradezu Israel genannt wird. Hier könnte man sagen: Was will man mehr haben?

mäß der Glaube des Volks nun frei fühlte von jeder Besorgniß göttlicher Strafe für die begangenen Sünden.»

6) Sie dienten dazu, das große zukünftige Versöhnungsopfer vorzubilden und die Ahnung desselben in den Gläubigen zu erwecken; so die kirchliche Dogmatik, Quenstedt syst. theol. IV. 14. Gerhard loci VI. 326. VII. 44.

Die letztgenannten zwei Ansichten vermitteln sich durch dasjenige, was Hebr. 10, 3. nicht sowohl von dem Zwecke, als von dem Resultate der Opfer sagt. Indem nämlich durch die Sühnopfer das Schuldbewußtseyn immer aufs Neue gesteigert wird, und jene Opfer doch nicht eine erneuernde Kraft auf das Gemüth ausüben, so wecken sie zugleich die Ahnung einer realen Erlösung. Daß die Apostel die letztgenannten zwei Beziehungen bei dem Sündopfer verbunden haben, läßt sich rückwärts aus dem schließen, was sie in jener typischen Form von Christi Erlösung lehrten. Aber auch unabhängig davon läßt sich auf alttestamentlichem Grunde überzeugend darthun, daß mit den Sühnopfern jene Substitution verbunden gewesen sei. Manche hiefür beigebrachten Gründe reichen nicht aus, wie z. B. der von der Handauflegung, da ja auch bei andern Opfern die Hand aufgelegt wird u. s. w. Entscheidend sind indeß die auch von Scholl geltend gemachten Gründe: 1) die Idee der Substitution eines Opferthiers für den Schuldigen war im ganzen Alterthume verbreitet; 2) daß der Tod von Menschen stellvertretend sei, ist anerkannterweise ein Moment des jüdischen Glaubens; nahe schließt sich hieran die Annahme einer Stellvertretung durch Opferthiere; 3) deutlich spricht dafür das Ritual, nur beim Sühnopfer tritt es ein, daß das dargebrachte Thier unrein wird 2 Mos. 29, 14. 3 Mos. 4, 11. 12. 21. 6, 27. 28. 16, 28. Die Ueberreste davon wurden außerhalb des Lagers verbrannt, 3 Mos. 16, 27. 2 Mos. 29, 14. 3 Mos. 4, 21., und zwar wie 2 Mos. 29, 14. ausdrücklich dazusetzt: «weil es ein Sündopfer ist.» Der, welcher das Verbrennen verrichtet, muß sich waschen, ehe er wieder ins Lager kommt, 3 Mos. 16, 28. u. s. f.; 4) läßt sich die Substitution aus 3 Mos. 17, 11. schließen, wo das Blut eine Sühne heißt, weil das Leben im Blute ist; 5) ergiebt sich die

Idee der Substitution aus 5 Mos. 21., indem es V. 8. heißt, daß die Schuld auf der ganzen Gemeinde haften bleibe, wenn der Thäter eines Mords unbekannt wäre und kein Opfer sühnte, mithin wird durch die Waschung der Hände die Schuld auf das Opfer übertragen; 6) auch das Substantiv כֹּפֶר Lösegeld deutet darauf hin, daß כִּפֶּר versöhnen den Begriff einer Stellvertretung in sich schloß. *) 7) Auch der Ritus am Versöhnungsfeste mit dem hircus emissarius, aus welchem Süßkind und Steudel Folgerungen gegen die Substitution gezogen haben, spricht durchaus für dieselbe; der getödtete Bock war das Sündopfer, durch welches die Sünde gesühnt wurde; dem in die Wüste entlassenen wurde die Sünde aufgelegt, um bei diesem wichtigsten Sühnungsakte die Aufhebung der Schuld durch die Sühnung desto anschaulicher zu machen. **)

---

*) Auch im Persischen kommt bedecken vor statt aufheben, wegthun. So in einer in der Pariser Bibliothek befindlichen persischen Uebersetzung der Propheten ist das שָׁבַת מְשׂוֹשׂ. Jes. 24, 8. übersetzt ببوشد شرمسارى „er bedeckt die Freude."

**) Nach dem Vorgange von Spencer haben fast sämmtliche Neuere, (nur Ewald hat wieder eine Ausnahme gemacht) Asasel als Name eines Dämon, resp. des Satans genommen, Rosenmüller, Winer, Hengstenberg, Gesenius. Der letztere Gelehrte sagt s. h. v. in der A. des Wörterb. v. 1833: non dubitans reddo ἀλεξίκακος, averruncus, eoque nomine primitus idolum aliquod sacrificiis placandum, cacodaemonem in deserto habitantem, ex ritu illo vetustissimo (et gentili) hostiis mitigandum, intelligendum esse statuo, an welche Worte sich alsdann die Verweisung auf die Araber schließt. Für die sprachliche Auffassung soll die Uebersetzung der LXX. in V. 8. τῷ ἀποπομπαίῳ = τῷ ἀλεξικάκῳ ein Beweis seyn. Dieser Ansicht kann ich nicht beitreten. Zunächst ist der von Baumgarten-Crusius ausgesprochene Grund wohl in Erwägung zu ziehen (bibl. Theol. S. 294.): „in der That würde auch wohl ein Opfer, dem bösen Geiste in der Wüste gebracht, den allgemeinen Religionslehren im Mosaismus wie der Bedeutung dieser Ceremonie ganz widerstreiten." Unmittelbar nach der Beschreibung des Versöhnungsritus folgt ja K. 17, 7. die Warnung, nicht den שְׂעִירִם zu opfern, — was sind diese aber anders als cacodaemones? So

Noch ist eine Gattung von Opfern übrig, bei welcher man zweifelhaft seyn kann, in welche Klasse der Opfer sie gehöre, die **Bundesopfer**. Die zu Kap. 9, 15. angestellte

---

kann denn also der Ritus nicht auf irgend einen Dämon bezogen werden. Man müßte also wenigstens, wie man es seit **Origenes** that, unter Asasel den **Teufel** verstehen, wie es von **Spencer** und neuerlich von **Hengstenberg** geschehen. Gegen diese Deutung hat sich freilich das christliche Bewußtseyn schon früh erhoben: τοῦτο δέ γε ἐκ πολλῆς ὑπέλαβον εὐηθείας, sagt **Theodoret** in der 22. quaest. in Levit., und gegen den Julian, der dieselbe Auffassung den Christen zum Vorwurf macht, sagt **Kyrill** l. 9. p. 299., daß derselbe wohl nur aus dem Heidenthume eine solche Vorstellung entlehnt habe. Sehr wenig annehmlich ist in der That die von **Hengstenberg** gegebene Deutung (Christol. I. I. S. 37.): „die Sünden seien gleichsam dem Teufel wieder **zurückgeschickt** worden" und eine annehmlichere ist mir nicht bekannt. Was nun die von Dr. **Gesenius** geltend gemachten Gründe betrifft, so ist die Berufung auf die Araber offenbar unzulässig und irrig; es wird nämlich auf dieselben Bezug genommen, um zu zeigen, daß der Ritus aus dem alten Heidenthume gestammt habe; zu den Arabern ist aber jedenfalls der Name Asasel wie unzähliges Andere (s. oben im Komm. S. 116.) von den **Juden** gekommen, wie von ihnen er auch zu den Zabiern durchgedrungen ist, s. ܥܙܐܝܠ im Onomast. libri Ad. p. 31. als Name des Genius [illegible]. Ueberdieß scheint den Arabern dabei noch eine Verwechselung begegnet zu seyn. Die Juden sprachen nämlich von zwei guten Engeln, Asa und Asael, welche sich bei der Schöpfung des Menschen wider Gott aufgelehnt, weil doch der Mensch fallen würde, dieselbigen sollen sich alsdann nach 1 Mos. 6. mit den Töchtern der Menschen vermählt und die נְפִילִים gezeugt haben (im Targum Jonathan von 1 Mos. 6, 4. heißen diese Engel שַׁמְחַזַאי und עוּזִּיאֵל). In der muhammedanischen Legende heißen diese beiden Engel bekanntlich **Harut** und **Marut**. Eine andere Tradition scheint nun jenen Asael mit Asasel verwechselt zu haben, denn in der Stelle des Abul Kasem, welche **Reland** de relig. Muhamm. S. 189. anführt, heißt es, daß der Teufel den Namen Asasel **vor seinem Falle** gehabt habe, und es wird von den Muhammedanern dasselbe von ihm erzählt, was die rabbinische Legende von Asael sagt. Auf diese Verwechselung hat schon **Millius** in s. Abhandl. de Muhammedanismo ante Muhammedem S. 60. hingedeutet. Auch in dem griechischen Fragmente des Buchs Henoch bei Fabricius (Pseudepigr. V. T. I. 182. u. 183.) wird Ἀζαλζὴλ und Ἀζαὴλ verwechselt. Sollte die rab-

Untersuchung hat uns ergeben, daß sie als eine Art Bittopfer zu fassen seien, bei denen jedoch auch der Charakter der Sühnopfer zugleich obwaltet.

B) Die Priesteranstalt.

Wie allen Religionen, auch den dürftigsten, der Opferbegriff eigenthümlich ist, ebenso auch der Priesterstand. Wie aus jener Allgemeinheit des Opfers darauf geschlossen werden mußte, daß es tief in der religiösen Anlage des Menschen begründet sei, so gilt dies auch vom Priesterinstitut. Der allgemeinste Begriff des Priesterthums ist der der Vermittelung, wie denn auch in unserm Briefe μεσίτης und ἱερεύς gleichbedeutend gebraucht wird. *) Wie die Allgemeinheit des Opfers,

---

binische Erklärung von Asasel als Teufel alt seyn, so kann sie wenigstens nicht allgemein gewesen seyn, da Jonathan, dem auch noch Jarchi folgt, unter Asasel einen Berg versteht. Man beachte nun aber, daß die Rabbinen überhaupt mehrere biblische Termini auf Dämonen gedeutet haben, so das יֵצֶר הָרָע 1 Mos. 6, 5., נֶגַע Ps. 91, 10. (Eisenmenger II. 424.), קֶטֶב Ps. 91, 6. u. A. Und wenn die LXX. das eine Mal τῷ ἀποπομπαίῳ übersetzt haben V. 8., so giebt auch das keinen Beweis dafür, daß sie an einen deaster averruncus dachten, denn das zweite Mal V. 10. haben sie ja εἰς τὴν ἀποπομπὴν übersetzt. So wird denn also wohl jene Erklärung ihrer Uebersetzung, die Theodoret und Kyrillus rechtfertigen, die richtige seyn: „Ein Loos für das Gotte bestimmte Thier, das Andere für das der Abwendung bestimmte." — Was die Form des Wortes betrifft, so ist es Pealpal-Form von עזל removit, mit Ausstoßung des Endbuchstabens der Penultima und Ersetzung desselben durch einen unwandelbaren Vokal, wie חֲצֹצֵר für חֲצַרְצֵר (Ewald krit. Gramm. S. 243.): diese Form ist Steigerungsform, mithin „zu völliger Hinwegschaffung." Ich bemerke, daß Dr. Steudel auf dieselbe Ansicht gekommen ist (Glaubensl. S. 258. Anm.).

*) Da die Etymologie mit der Aufgabe: vocum cognoscere causas, in den alten Sprachen auch so häufig zugleich die andere löst: rerum cognoscere causas, so ist es bei philosophischen und dogmatischen Untersuchungen meistens ein auch für die Sache fruchtbares Geschäft, einen Blick auf die Etymologie zu werfen. Wir haben oben in dem Worte Opfer zugleich auch den ursprünglichsten Begriff des Opfers gefunden. Dasselbe ist der Fall bei dem hebr. כִּפֶּר, wenn wir dabei auf die von Firusabadi angegebene Bedeu-

so giebt daher auch die Allgemeinheit des Priesterthums einen Beleg für die Tiefe des Schuldbewußtseyns und des Bewußtseyns der Entfremdung von Gott in der alten Welt. Wenn daher Weissagungen, wie sie die Propheten aussprechen, verkündigen, daß einst der Priesterstand und das Opfer nicht mehr nöthig seyn würden, so sind solche weissagende Geister eben damit über das Bewußtseyn ihrer ganzen Zeit und des ganzen Alterthums hinausgerückt. Wenn dagegen eine Zeit wie die unsrige weder das Bedürfniß nach Opfern, noch das nach Priestern fühlt, ohne doch das alleinige Opfer und den alleinigen Priester der Menschheit ergriffen zu haben, so steht eine solche Zeit um Vieles unter dem religiösen Bewußtseyn des Alterthums. — Indem das israelitische Volk nicht selbst dem Heiligthume der Gottheit sich nahen durfte, sondern erst durch eine andere geweihte Klasse seine Gaben an die Gottheit mußte gelangen lassen, so diente schon dieses dazu, in Verbindung mit den Sühnopfern jenes Bewußtseyn der Gottentfremdung lebendig zu erhalten. Dies war aber noch nicht genug. Auch der Priesterstand konnte nur im Heiligthume vermitteln und war vom Allerheiligsten ausgeschlossen. Nur derjenige, in welchem sich wiederum die Priesteridee koncentrirte, konnte bis ins Allerheiligste durchdringen, und wurde eben dadurch ein Vorbild für den absoluten Vermittler, welcher die Menschheit in das Allerheiligste des Geisterreichs eingeführt hat. Durch ihr Amt als Vermittler waren indessen alle jene Priester der sündigen Substanz des Volkes noch nicht ganz entrückt, vielmehr waren sie als Vermittler eben auch zugleich Repräsentanten ihres Geschlechts. Daher denn

---

tung von كهن vermitteln zurückgehen dürfen. Das latein. sacerdos von sacrare abgeleitet, in der Bedeutung: „den Göttern zueignen," kommt diesem Begriffe nahe. Unser deutsches Priester ist das verunstaltete presbyter, so wie Pfaffe von papa. Der alte gothische Name für Priester bei Ulphilas ist gagudis von guth Gott, also „der sich mit göttlichen Dingen Beschäftigende." — Im Sanskrit heißt Priester unter anderem: purôdhas, purôhita d. i. Vorgesetzter, praepositus, und yaschtri d. i. Verehrer; Opfer unter anderem: pûdschâ und yadschna d. i. Verehrung.

auch der Hohepriester nur Einmal des Jahres zu jenem Allerheiligsten den Zutritt hatte, eben an dem Tage, wo des Volkes Gesammtschuld gesühnt werden sollte. Bevor er das hohe Geschäft vollendete, mußte er mit einem Sündenbekenntnisse für seine eigene Sünde das Sühnopfer bringen, mußte seine reiche Prachtkleidung ablegen und mit einem leinenen Gewande vertauschen; und wenn er in den dunkeln, schmalen Raum des Allerheiligsten eintrat, mußte die Rauchwolke des Weihrauchs den Gnadenstuhl bedecken, «daß er nicht sterbe» (3 Mos. 16, 13.). So weckte jener Kultus im Menschen das Bewußtseyn der ungeheuern Kluft, durch welche das endliche und sündliche Wesen von dem unendlichen und heiligen getrennt ist. Schleiermacher, Glaubenslehre II. §. 125. 2.: «Wenn doch alles Aeußere wenigstens in seinem Ursprunge auf ein Inneres zurückweiset, das dadurch dargestellt werden soll, zu dem Aeußern des jüdischen Hohenpriesters aber auch das gehört, zuerst, daß während das Volk in größerer oder geringerer Entfernung vom Heiligthume wohnend ihm nur in abgemessenen Zeiten zuströmte, der Hohepriester hingegen gleichsam beständig in die Mitte desselben gestellt war, so daß wenn gleich seiner Verrichtungen nur wenige waren und an bestimmte Zeiten gebunden, doch sein ganzes Daseyn als ein gottesdienstliches erschien, und zweitens, daß, obgleich das Volk durch die gesammte Priesterschaft Gott seine Opfer darbrachte, es doch außerdem als allgemeiner Ergänzung noch des Versöhnungsopfers bedurfte, welches der Hohepriester allein darbringen konnte: so wird wohl die Idee desselben die seyn, daß wie dem jüdischen Volke sein eignes Gesammtleben erschien als ein abwechselndes sich Annähern an Gott und sich Entfernen von ihm, und es sich auch in dem Wechsel zwischen den gottesdienstlichen und anderen Zeiten so darstellte, der Hohepriester derjenige war, welcher zu diesen schwankenden Bewegungen das Gleichgewicht in sich trug, und wie das Volk immer verunreinigt war, so er der Einzige, der sich als reiner konnte vor Gott darstellen.»

Das Gesagte mag genügen, um die Idee des Priesterthums zum Bewußtseyn zu bringen. Während nun, wie ge-

sagt, Opfer und Priester bei allen Völkern des Alterthums die wesentlichsten Stücke der Offenbarung der Religion nach Außen sind, ist das jüdische Volk das einzige, welches eine Stufe, die über diese Institute hinausliegt, nicht bloß ahnet, sondern mit Zuversicht in der Zukunft voraussetzt und allen Schmerz der Gegenwart durch den Hinausblick auf jene Zukunft besänftigt. Die jüdische Prophetie verkündet mit Zuversicht eine Zeit, wo im neuen Bunde das Gesetz Gottes ein innerliches geworden, wo in Folge dessen weder religiöser Irrthum noch Sünde im Volke Gottes stattfinden wird. Man vergleiche was über die Stelle Jerem. 31, 31. ff., (vgl. Jerem. 24, 7. Ezech. 11, 19. 36, 26.) im Kommentar zu Kap. 8, 8—12. gesagt worden ist. Auch andere Stellen sprechen noch von jener allgemeinen Heiligkeit und Gotteserkenntniß im messianischen Zeitalter, Jes. 4, 3. 11, 9., welcher Ausspruch aufs Neue aufgenommen Habak. 2, 14. vgl. auch die Aussprüche Jes. 60, 18—21. Zach. 14, 9. u. a. In diesen Aussprüchen liegt denn auch zugleich die Weissagung, daß Priester und Opfer aufhören werden, denn wie Hebr. 10, 18. andeutet, so ist mit Aufhebung der Sünde auch die Wiederholung des Opferkultus sammt dem Bedürfniß nach Dienern desselben aufgehoben; nach Jes. 61, 6. sollen alle Mitglieder des Volkes Priester seyn, ja auch der Prophetenstand wird dann nicht mehr seyn, wo nach Jes. 54, 13. alle Glieder des Volkes *θεοδίδακτοί* sind, wo nach Jerem. 31, 34. keiner mehr den Andern zu lehren hat, und nach Joel 3, 1. über Alle, über beide Geschlechter und über alle Stände der Geist des Herrn ausgegossen werden soll. Wer in solchen Aussichten des alten Bundes, zu denen die Geschichte keines einzigen Volkes des Alterthums eine Parallele bietet, nicht Offenbarungslicht und Offenbarungszusammenhang erkennen wollte, der wäre mit sichtbaren Augen blind. Es finden sich aber auch Momente, wo jene Hoffnungen der Zukunft sich mit Bestimmtheit an das Individuum des Messias angeschlossen haben, wo er als König, Priester und Prophet des verherrlichten Gottesstaates dargestellt wird, durch den dieses Alles zu Stande kommen soll. Wir haben es hier nur mit dem priesterlichen Amte zu thun. Indem die Weissagung des 110.

Psalms den Messias einen Priester nach Melchisedeks Ordnung oder Art nennt, spricht sie, wie unser Brief K. 7, 11—13. entwickelt, den Untergang jener Weise der Vermittelung aus, wie sie im A. B. stattfand. Auf gleiche Weise verheißt die Vereinigung der priesterlichen und königlichen Würde im Messias der Ausspruch Zach. 6, 13., wo es eben von diesem Priester heißt, daß Er den Tempel bauen werde. Das Opfer aber, welches dieser Priester vollziehen wird, ist nach Jes. 53. das fleckenlose Opfer seiner selbst. Dort heißt er κατ᾽ ἐξοχήν «der Gerechte, mein Knecht» d. i. der um seiner Gerechtigkeit willen mein Bevollmächtigter ist; und um dieser Gerechtigkeit willen ist er fähig, seines Volkes Schuld zu tragen.—

Der Wichtigkeit gerade dieser Weissagung willen sei es vergönnt, dieselbe hier etwas ausführlicher zu besprechen, wenngleich eigentlich alttestamentliche Exegese nicht im Plane dieser Abhandlung liegt. Wenn Twesten in der Dogmatik S. 383. sagt: «— so lange der Satz: es giebt keine Weissagungen im Sinne der ältern Theologie nicht sowohl Resultat als Voraussetzung der alttestamentlichen Exegese ist, wie mir dieses bei den neueren Auslegern von Jes. 53. der Fall zu seyn scheint —» so wird dieses gewiß von manchen alttest. Exegeten selbst als eine unbegründete Voraussetzung angesehen werden. Man vernehme indeß ein ehrliches Geständniß aus Eichhorns Biblioth. Bd. 6. S. 658.: «Die messianische Erklärung dieses Kapitels würde ohne Zweifel allgemeinen Beifall finden, wenn nicht die in den letzteren Jahrzehnten erst entstandenen Zweifel über die Richtigkeit der hohen Meinung, die man von den alten Propheten hatte, und nachher die Ueberzeugung, daß die Propheten nichts von zukünftigen Dingen verkündigen, als was sie auch ohne göttliche Eingebung wissen konnten, sehr viele dahin gebracht hätte, die alte jüdische Erklärung aufzusuchen und zu verfeinern (die vom jüdischen Volke).» Man wird sich in unserer Zeit vornehmer ausdrücken, aber im Ganzen wird «der langen Rede Sinn» derselbe seyn. Wir werden uns bei Prüfung der Ansichten möglichster Gerechtigkeit gegen jede von ihnen befleißigen. — Liest man, ohne von den verschiedenen Meinungen über das

Subjekt von Jes. 53. etwas gehört zu haben, den ganzen Abschnitt von Kap. 40—52, 12. hintereinander im Zusammenhange, so wird man auf jene Frage des Kämmerers: «ich bitte dich, von wem redet der Prophet solches?» am ehesten zu der Antwort geneigt seyn: er redet solches von dem jüdischen Volke in der babylonischen Drangsal, welches um seiner Leiden willen so verherrlicht werden soll. Zu dieser Antwort wird man schon geleitet werden durch die Verheißungen, welche das Volk vom 40. Kap. an in Betreff der Vergeltung seiner schweren Leiden empfängt. «Sprecht Jerusalem Muth ein, so beginnt ja der ganze Abschnitt, und ruft ihr zu, daß vollendet ist ihr Dienst, daß gesühnt ihre Schuld, daß sie empfängt aus der Hand Jehova's Gedoppeltes für all' ihre Büßung.» Tröstungen dieses Inhalts gehen durch den ganzen Abschnitt hin 41, 8—20. 43, 1. 44, 1. ff. 44, 21. 22. 45, 4. ff. (49, 7—26. u. s. w., und mehrmals wird dabei Israel ausdrücklich der «vom Herrn erwählte Knecht Gottes» genannt. Insbesondere aber hat auch der unmittelbar vorhergehende prophetische Spruch 51, 9—52, 12. verkündigt, daß der Herr seines gefangenen Volkes sich angenommen hat, daß er «seinen heiligen Arm vor den Augen aller Völker entblößen will, und schauen sollen alle Enden der Erde das Heil Gottes.» Doch ist es eben auch nur der erste Eindruck, welcher an diese Erklärung denken lassen kann. Bei näherer Erwägung erheben sich unwiderlegliche Schwierigkeiten. Zunächst wird man sich fragen: wie soll auf einmal das Volk als der Knecht Gottes, der Gerechte, welcher nur Anderer Schuld trägt, dargestellt werden, da das konstante Bewußtseyn des in die Gefangenschaft gerathenen Israels ist, daß es um seiner Sünde willen seinen Feinden übergeben sei: «wir gehorchten nicht — heißt es Daniel 9, 10. — der Stimme des Herrn unsers Gottes — daher trifft uns auch der Fluch und Schwur, der geschrieben steht im Gesetz Mose.» «Von der Zeit unserer Väter — ruft Esra 9, 7. — sind wir in großer Schuld gewesen bis diesen Tag und um unserer Missethat willen sind wir und unsere Könige und Priester gegeben in die Hand der

Könige der Länder, ins Schwerdt, ins Gefängniß, in Raub und in Schaam des Angesichtes, wie es heutiges Tages geht», vgl. Jerem. 34. 35, 17. u. a. So hieß es ja eben auch schon am Anfange dieses Abschnittes: «Rufet Jerusalem zu: daß gesühnt ist ihre Schuld!» und in den stärksten Ausdrücken spricht dasselbe aus Jes. 42, 22—25. 43, 25—28., wo es geradezu heißt, Israel habe gar kein Verdienst, nur Sünde, und es sei die bloße Gnade Gottes, die es errettete. Ferner wird im Kap. 53. von dem leidenden Gottesknechte die Verherrlichung vorausgesagt, während sie doch nach 57, 13. 59, 20. keinesweges Allen, sondern nur den sich Bekehrenden im Volke zu Theil werden soll. Doch gesetzt man läßt sich in Betreff dieses Gegengrundes durch die Erwiederung eines neuern Kritikers, Hitzigs, befriedigen, man müsse sich nur denken, das Leiden Israels im Exil habe noch einen Ueberschuß über seine eigentliche «Schuld» hinaus gehabt — eine Erwiederung, die freilich etwas knapp dünkt — so fragt man weiter, wer denn nun jenes reumüthige Bekenntniß Kap. 53, 3—6. ablege, und hört man nun, daß dies die Heidenvölker seien, so erscheint es Einem doch ganz unbegreiflich, daß diese plötzlich ohne irgend eine Andeutung sollten redend eingeführt werden. Indeß gerade diesem Abschnitte von K. 40. an ist abrupte Einführung der Rede Anderer eigenthümlich, und man versteht sich vielleicht auch dazu, sie hier zuzugeben, wenn man den großen Vortheil erlangen könnte, dann doch den Namen Knecht Gottes überall nur von Einem Subjekt erklären zu dürfen. Völlige Stätigkeit würde sich nun freilich immer nicht hierin erreichen lassen, denn 44, 26. wird jedenfalls der Prophetenstand darunter zu verstehen seyn, vgl. 50, 10. Auch sind die Prädikate Hirt und Gesalbter Gottes (44, 28. 45, 1.), welche Koresch führt, dem «Knecht Gottes» so verwandt, daß es mehr als ein für den Interpreten glücklicher Zufall erscheint, wenn nicht auch Koresch עֶבֶד־יְיָ genannt wird. Zu einer nicht geringen Bestätigung der erwähnten Ansicht dient indeß, wie es scheint, K. 49. wo V. 3. der Gottesknecht geradezu Israel genannt wird. Hier könnte man sagen: Was will man mehr haben?

Dieser Umstand hat nach der Geschichte der Interpretation in der That die erste Veranlassung gegeben, auch Kap. 53. das Volk als Subjekt anzusehen. Doch gerade hier begegnen wir unauflöslichen Schwierigkeiten. Zuvörderst schon dieser, daß der Knecht Gottes selbst redet; dann aber der noch größeren, daß eben dieser Knecht auch die Bestimmung hat, die Abtrünnigen in Zion auf den rechten Weg zurückzubringen, V. 5. 6. 8. vergl. 42, 6. Die neueste Erklärung dieses Abschnittes vom Volke überhaupt zeigt, daß nur eine Interpretation von so gewaltsamer Art übrig bleibt, daß diese Ansicht, auch wenn keine andern Gründe dagegen sprächen, an dieser Stelle scheitern muß.

Zu einer andern Ansicht könnte man nun eben von Kap. 49. aus gelangen, und zwar eben dadurch, daß nach diesem Kapitel das sprechende Subjekt selbst als der עֶבֶד יְהוָה bezeichnet wird. Kann demnach Jemand anders damit gemeint seyn, als eben der redende Prophet? Ist nicht jenes: «Höret mir zu, ihr Völker in der Ferne!» der prophetischen Anrede in Jes. 34, 1. ganz entsprechend? So Stähelin in dem Aufsatze über Jes. 40—66. in den Studien und Kritiken Bd. 4. St. 3. Nur auf einen Augenblick kann man indessen an dieser Ansicht festhalten, denn schon der Inhalt des Nachfolgenden, daß eben dieser Knecht der Bundesmittler, das Licht der Heiden und Gottes Heil bis an der Welt Ende seyn soll (V. 6.), ist jener Auffassung entgegen. Auf Kap. 53. ist aber diese Erklärung gar nicht anwendbar, indem dort von dem Tode des Gottesknechts und von seiner Verherrlichung nach dem Tode die Rede ist *). Manche haben bei K. 53. an noch andere einzelne Individuen gedacht, an Usia, Hiskia,

*) Das 53. Kap. erklärt Stähelin vom Messias. So verstohlen läßt er sich indessen dieses Geständniß S. 553. d. a. Abh. entgleiten, so wenig hat er Lust, sich auf die Sache näher einzulassen, daß es den Anschein gewinnt, als habe ihm bei dieser Erklärung ein gutes exegetisches Gewissen gefehlt. Ueberhaupt scheinen die Resultate jener Abhandlung bei dem Hrn. Verf. nicht recht zur Abrundung und Sicherheit gediehen zu seyn. Die Erklärung vom Prophetenstande weist indessen auch er mit Bestimmtheit zurück.

Josia, aber damit läßt sich auch nicht durchkommen. Muß man denn von jener Frage des Kämmerers (Apostelgesch. 8, 34.): «Redet er von sich selbst oder von Jemand anders?» sowohl die erste als die zweite Hälfte verneinen, so bleibt nur noch übrig eine Koalition beider Antworten zu versuchen. Eine solche ist die Annahme, daß עֶבֶד יְהוָֹה entweder das Prophetenkollektivum bezeichne oder den bessern Theil des Volks, welche beide Ansichten insofern nahe verwandt sind, als die Propheten eben die Blüthe des gottesfürchtigen Theiles des Volkes sind. Diese Erklärung der betreffenden Stellen vom Prophetenstand war in neuerer Zeit die am meisten verbreitete geworden. Neuerdings ist Hitzig von ihr abgefallen, und auch Ewald soll ihr entgegen seyn, so daß sie kürzlich von einem Recens. als eine «ihrem Absterben nahe Hypothese» bezeichnet wurde. Dieser Todtenschein würde wohl nicht so schleunig ausgestellt worden seyn, hätte man nicht gefürchtet, man habe es bloß mit einem Scheintodten zu thun, den man schleunig einsargen müsse, damit er nicht wieder zu Kräften komme. Unserm Bedünken nach hat diese Auffassung in den betreffenden Stellen mehr für sich als irgend eine andere. Sie läßt sich aber auch mit den christlichen Interessen wohl vereinigen, nämlich auf folgende Weise: «Ob der schauende Blick der Propheten, kann man sagen, Christum als Individuum in der Zukunft schaut, oder als den die Gemeinde beseelenden Geist — beides ist gleich wichtig. Der Seher, welcher das Erste allein schaute, hätte die Wurzel ohne Stamm und Zweige; der das Zweite allein schaute, hätte die Zweige ohne die Wurzel. Der erste Theil des Jesaias hat vorzüglich den Messias als Individuum verkündigt, der zweite schildert seine Erscheinung in der Gemeinde. Vergl. 49, 9—23. 60, 61, u. a. Der am Ende des Exils lebende Prophet ist sich bewußt, daß er und seines Amtes Genossen vorzüglich den Beruf haben, jene herrliche Zeit herbeizuführen, das Heil der Welt bis an die Enden der Erde zu tragen und zu bewürken, daß selbst Könige ferner Länder dem Herrn huldigen (49, 6. 52, 15.). Die Leiden, die er und seine Genossen in dieser heiligen Sache

ertragen müssen, kommen dem ungerechten Volke zu Gute, denn durch diese Uebernahme der Leiden gründen die Propheten das Reich Gottes und sehen eine reiche geistige Nachkommenschaft (50, 4—9. 53, 10—12.). Allerdings haben diese Aussichten der Propheten etwas Ueberschwengliches, über das Ziel Schießendes. Es ist aber der in ihnen lebende Geist Christi, der sie drängt so Ueberschwengliches auszusprechen, was erst in dem Ideale alles Prophetenthums, im Messias in Erfüllung gehen soll. Es verhält sich hiemit wie etwa mit Ps. 16. u. 22. (s. oben S. 25.). Ist nicht bemerktermaßen der Schluß von Ps. 22. so überschwenglich, daß man es auf rein verständigem Standpunkte völlig unbegreiflich findet, wie David an seine Errettung aus der Drangsal solche Hoffnungen knüpfen konnte? Geht man überdies von der Idee des mystischen Christus aus, und betrachtet die ächten Propheten als Glieder desselben, so erscheint ihr Leiden um so mehr als ein Vorspiel dessen, was sich in dem historischen Christus erfüllen sollte (s. oben S. 17. 18.), gleichwie ja auch Paulus in diesem Sinne sagt, daß er ausfülle, was am Leiden Christi für seine Gemeinde fehlt Kol. 1, 24. Wie im Anfange des Johannes das: «Er kam in sein Eigenthum und die Seinen nahmen ihn nicht auf,» sich verhält zu dem: «das Licht scheinet in der Finsterniß und die Finsterniß hat es nicht begriffen,» so auch ist das Verhältniß der Leiden des historischen Christus zu denen des mystischen Christus.

Auf diese Weise ließen sich allerdings bei der Erklärung der betreffenden Abschnitte von dem Prophetenstande die christlichen Interessen wahren, und das Muß bei Gesenius, wenn er am Schlusse seiner Untersuchung zu Kap. 53. sagt: «bei alle dem kann und muß die Stelle messianisch genannt werden,» ist in noch umfassenderem Sinne zu rechtfertigen als es dort geschieht. Bei alle dem treten doch auch dieser Ansicht vom Prophetenkollektivum oder dem bessern Theile des Volkes nicht unbedeutende Schwierigkeiten entgegen. Von vorn herein wird man bei allen diesen Kollektiverklärungen, auch wenn man die Beziehung auf das ganze Volk annimmt, darüber bedenklich, daß doch nicht ein einziges Mal der Plural mit

dem Singular wechselt. Einen solchen Fall glaubte Gesenius in dem לָמוֹ V. 8. gefunden zu haben. Aber, wenn schon die bloße Vergleichung der andern Stellen, wo diese Form vorkommt, an der Geseniusschen Ansicht zweifelhaft machte, so haben jetzt, nachdem auch Ewalds Untersuchung sich für den singularen Gebrauch des לָמוֹ (krit. Gramm. S. 365., kl. Gramm. 2te Ausg. §. 421.) erklärt hat, die Meisten diesen Stützpunkt als gänzlich abgethan angesehen. Was nun insbesondere die Kollektiverklärung vom Prophetenstande anlangt, so erweckt es zunächst Bedenken, daß doch die Propheten niemals in der Weise, wie etwa die Priester, eine besondere Zunft gebildet haben und würde eine solche zunftmäßige Vorstellung von dem Stande hier isolirt dastehen — haben sie ja eine Art Zunft gebildet, so allenfalls in der Zeit, wo noch ihre Schulen oder Kolonieen bestanden (Amos 7, 14.). Was würden überdies die Priester zu einer solchen Anmaßung des Prophetenstandes gesagt haben, sie, die wohl mehr durch das Exil gelitten hatten als die Propheten, und die auch würklich eine geschlossene Zunft bildeten, welche gerade erst seit dem Exil mit stärkerer Bedeutsamkeit auftrat? Eine unverhältnißmäßig große Anzahl der Zurückkehrenden gehört, wie Esra 2. Neh. 7. zeigt, dem Stande der Priester und Leviten an, welche natürlich am Aufbau des Tempels den größten Antheil haben mußten, Esra heißt κατ᾽ ἐξοχήν der Priester, und der Staat geht gerade von da an allmählig aus der Theokratie in die Hierarchie über. Die Glanzperiode der Propheten hätte also gerade mit dem Faktum aufgehört, mit welchem sie — nach jener Fassung der Weissagungen — beginnen sollte. — Ferner läßt sich nicht wohl leugnen, daß gerade die ideale Beschreibung, welche in der letzten Hälfte des Jesaias von den Mitgliedern des verklärten Gottesreichs gemacht wird: daß sie alle Priester seyn und den Geist Gottes besitzen sollen (Jes. 54, 13. 60, 21. 61, 6. 62, 12.), jener Erklärung ein größeres Hinderniß entgegensetzt, als ihr Hauptvertheidiger zu fühlen scheint. Kann denn in einer so verherrlichten Gemeinde noch fortgehend ein Erleichtern der Sündenlast durch die Propheten stattfin-

den? — so nämlich erklärt Gesenius V. 11. Nimmt man Jerem. 31, 34. Joel 3, 1 f. u. a. dazu, so ist das gerade eine wesentliche Würkung der messianischen Zeit, daß keine Mittler zwischen Gott und den Menschen mehr werden nöthig seyn. — Ein drittes Bedenken gegen die Auffassung, welche an das Prophetenkollektivum oder an den bessern Theil des Volkes denkt, liegt in V. 3—6. Hier sollen solche redend eingeführt seyn, die verschieden sind von dem sprechenden Propheten, ja die von ihm und seinesgleichen reden. Sehr schwer nur wird man sich aber überzeugen können, daß sich der Prophet hier nicht selbst mit eingeschlossen habe. Steht nicht auch V. 1. der Prophet selbst als erstaunter Zuschauer vor dem, was V. 2. u. 3. verkündigt? — Sollte nicht überhaupt — und das ist unser viertes Bedenken — dem Bewußtseyn auch der Propheten ein Schuldgefühl eigenthümlich gewesen seyn, daß es ihnen unmöglich gemacht hätte, auf diese Weise sich als die allein Gerechten der Masse der Priester und des Volks als den zu sühnenden Sündern gegenüberzustellen? Ein Prophet, der seine eigene Sündhaftigkeit fühlte, wie z. B. Jesaja Kap. 6, 5. — sollte ein solcher sich allein der Masse des Volkes gegenüber als den Gerechten haben darstellen können? Sonst finden wir doch eben darin zwischen Christo und zwischen Frommen wie Spener, Paulus, David, die große Kluft, daß diese, je frömmer sie werden, nur desto mehr das Bedürfniß erlöst zu werden fühlen, jener aber von Anfang an sich nur zum Erlöser darbietet. Auch an andern Stellen der zweiten Hälfte des Propheten betrachtet der Redende sich selbst mit einbegriffen in der Sündhaftigkeit des Volks, Kap. 42, 24. Endlich fünftens kann man sich doch in der That bei jener Auffassung besonders Kap. 49. u. 53. logisch und psychologisch nicht recht anschaulich machen. Gesenius urgirt vorzüglich gegen die messianische Erklärung, daß ja Kap. 49. der Knecht Gottes in der ersten Person von sich rede. Wohl, wie kann dann aber dieser Gottesknecht zugleich das Kollektivum der vergangenen und der zukünftigen Propheten seyn? Es heißt daselbst: «Höret mir zu — der Herr hat mich berufen von Mutterleibe an u. s. f.» — dies nimmt

Gesenius als individuelle Rede des Propheten; wo fängt denn nun aber die kollektive Bedeutung an? Der Umstand, daß Gesenius hierauf keinen Bescheid gegeben, hat Umbreit zu der Annahme vermocht, daß sich Kap. 49. u. 53. die anfängliche Beziehung auf das Prophetenkollektivum nachher in die auf den Messias verliere. Und wie soll man sich K. 53. die Sache denken? Die historische Grundlage soll die seyn, daß einige einzelne Propheten im Exil im Kampf für die Sache Gottes ihr Leben verloren und verächtlich begraben wurden. Sollte würklich dieser gewaltsame Tod etlicher Propheten durch Volksfrevel — der überdies nur hypothetisch angenommen wird — von einem andern gottesfürchtigen Manne als ein so ungeheueres Faktum angesehen worden seyn, daß darauf die Sühnung der Schuld des ganzen Volks beruhe? Wahrlich, dies hat wenig Wahrscheinlichkeit. Es kommt aber noch eins dazu. Es ist, wie auch die Vertheidiger jener Erklärung sagen, nicht bloß bildlich von Leid und Schmach des Standes im Ganzen, sondern von einem würklichen Martyrtode einzelner Propheten die Rede. Dies macht nun doch einen wesentlichen Unterschied. Wir wollen zwar nicht leugnen, daß, wie es nach der Ansicht des Alterthums sonst bei Familien geschieht (S. 12.), so hier auch eine streng geschlossene Kaste — angenommen, daß die Frommen oder die Propheten eine solche bildeten — als Ein Individuum, und mithin auch Leiden und Lohn als etwas Allen Gemeinsames dargestellt werden konnte. Aber diese vorliegende Stelle macht doch in der That den Eindruck, daß das verherrlichte und das leidende Individuum Ein und dieselbige Person ist, denn gerade darauf liegt der Nachdruck, daß der Knecht auch nach seinem Tode noch so Herrliches würkt.

Unter diesen Umständen wird man denn, auch hier von mancherlei Bedenklichkeiten umringt, wenigstens versuchsweise mit derjenigen Erklärung der Stelle es noch einmal probiren müssen, von welcher in jetziger Zeit beinahe dasselbe, was vom Inhalte des Kapitels gilt: «wer glaubt unserer Predigt!» — wir meinen mit der Erklärung des Abschnitts vom Messias. Um so mehr wird dieses Pflicht, seitdem das Zeugniß wider

die messianische Erklärung nicht mehr übereinstimmt, seitdem nämlich die Erklärung vom Prophetenkollektivum (de Wette, Gesenius) mit der vom Volke (Hitzig, Ewald) in Kampf gerathen und vielleicht auch hier gelten dürfte: cui multipliciter respondetur, non semel bene respondetur. — Die Gegner der messianischen Erklärung in der neuern Zeit haben ihrer eigenen Ansicht dadurch geschadet, daß sie mit würklich starken Einwänden, die sich machen lassen, schwache und unhaltbare vermischt haben. Wir wollen sogleich offen aussprechen, welche Bedenken uns am meisten der messianischen Interpretation im Wege zu stehen scheinen. Es ist dieses 1) der Umstand, daß Kap. 49. der Knecht Gottes in der ersten Person redend auftritt, und ebenso auch in den Stellen, die man — Stähelin thut dies nicht — wohl als Parallelstellen anzusehen geneigt seyn wird, 50, 4—11. (oder —9.) u. 61, 1. ff.; 2) der Umstand, daß in den betreffenden Abschnitten dem Messias müßte zugeschrieben werden, was nur auf die exilischen Verhältnisse paßt: er würde Kap. 49, 7. ein Knecht genannt, «der unter den Tyrannen ist,» und in demselben Kap. V. 9. und 61, 1. 4. den Exulanten die Befreiung aus dem Exil ankündigen. — Es soll das Gewicht dieser Bedenken gar nicht geleugnet werden. Doch müssen wir sogleich darauf aufmerksam machen, daß außer all den früher erwähnten Schwierigkeiten, welche die beiden jetzt herrschenden Erklärungen drücken, auch hier sie abermals in Schwierigkeiten gerathen. Die Erklärung vom Volke muß nämlich die Inkonsequenz begehen, daß 49. der Knecht Gottes, welcher in der ersten Person spricht, das Volk ist, Kap. 50. aber und 61., wo gleichfalls die erste Person, der Prophet. Und zwar wird das, was Kap. 49, 9. der dort Redende als sein Geschäft bezeichnet, auch von dem Kap. 61, 1. Redenden als sein Beruf ausgesprochen! Da überdieß unpassend seyn würde, wenn 49, 9. das Volk sich selbst die Erlösung aus dem Exile ankündigte, so wird von Hitzig die Gefangenschaft, bei der Gesenius mit Entschiedenheit ans Exil denkt, als allgemeines Bild des Elendes genommen. Andererseits muß Gesenius den Ausdruck «Knecht der Tyran-

nen» 49, 7. auf die Propheten beziehen, während man allerdings Hitzig Recht geben muß, daß derselbe auf den Propheten oder die Propheten in specie angewendet, sich lange nicht so passend erklären läßt, als wenn man ihn auf das im Exil bedrückte Volk bezieht. Was aber die Schwierigkeit betrifft, daß doch nicht glaublicherweise der Prophet ex abrupto das Individuum des Messias redend einführen werde, so hat Gesenius gegen sich, daß nach ihm K. 49. der Prophet als Individuum zu reden anfängt und ex abrupto im Verlaufe der Rede unter der ersten Person zukünftige Propheten mit einbegriffen sind: Hitzig aber muß ebenso ex abrupto Kap. 49. das ganze Volk redend auftreten und gleich in V. 1. von sich aussagen lassen, was doch wohl nur von einem Individuum gelten kann, und ferner muß er mit noch viel größerer Härte 53, 4. ex abrupto die Heidenvölker das Wort nehmen lassen.

Was das zweite der gegen die messianische Erklärung angeführten Bedenken betrifft, von dem wir zuerst reden wollen, so wird sich dasselbe durch die folgenden Bemerkungen erledigen, welche die Abfassung von Jes. 40—66. in der Zeit des Exils voraussetzen. In der Regel meint man, es müßten die Propheten auch ein Bewußtseyn über die Zeit der Ankunft des Messias gehabt haben. Das Gegentheil würde man nun schon aus den Erklärungen des N. T. hierüber (1 Petr. 1, 10. 11.) entnehmen können. Es zeigt sich aber auch im A. T. sofort, daß, mit Ausnahme des Daniel, nirgends Bestimmungen hierüber vorkommen, daß vielmehr allenthalben die messianische Zeit bei den Propheten die Grenzlinie ihres historischen Gesichtskreises bildet, gleichsam einen vom Morgenrothe schönerer Hoffnung umzogenen Horizont. Die meisten messianischen Weissagungen beruhen auf der einfachen, aber durch die Weltgeschichte hin sich bestätigenden Dialektik: erst Mittelmäßigkeit, dann Konflikt der Gegensätze bis Noth und Sünde auf einem hohen Gipfel, dann Lösung alles Streits in der Zeit des Messias — und diese Dialektik wird sich so lange im Vorspiel wiederholen, bis sie sich absolut realisirt, wenn die Zeit wird

von der Ewigkeit verschlungen werden. So verkündet denn auch das prophetische Wort immer schon den damaligen Zeitgenossen die Erlösung. Schon zu Ahas Zeiten ruft Jesaja: «Uns ist ein Kind geboren!» und vor ihm ruft Micha (5, 3.): «Der, (welcher Herr in Israel seyn wird), wird auftreten und weiden in der Kraft Gottes — wenn Assur kommt in unser Land und wenn es unsere Paläste betritt u. s. w.» und Amos verheißt zu desselbigen Erretters Zeit «den Sieg über Edom und alle Heiden» Amos 9, 12. So darf es denn nicht auffallen, wenn auch bei unserm Propheten der historische Gesichtskreis des Exils sich mit dem Messias schließt, und wenn er diesen auftreten läßt als den Verklärer des neuzugründenden Gottesstaates und als den Ankündiger der Befreiung des Volkes. Nicht lange nachdem dieser Zeitpunkt vorüber ist, hören wir den Haggai das alte Thema abermals aufnehmen und dem neuerbauten Tempel die Herrlichkeit des Herrn verheißen Hagg. 2, 6—10. Und es verstummt die Weissagung des letzten der Propheten, des Maleachi, mit der Ankündigung, daß «baldig — plötzlich — der Bundesengel und Herr des Tempels zu demselben kommen werde» Mal. 3, 1. Und da das Bewußtseyn der Ankunft des Herrn im Gemüthe der Gläubigen ein fortwährendes Heute seyn soll, so giebt auch der N. B. keinen Aufschluß über die Endzukunft Christi, sondern abermals wird nur das große Grundgesetz ausgesprochen: «die Ungerechtigkeit wird überhandnehmen, die Liebe wird erkalten, wer bis ans Ende beharret, wird selig werden» Matth. 24, 12. 13., und an dem Ueberhandnehmen des Bösen nehmen Paulus und Johannes ab, daß die endliche Zukunft nahe sei (2 Thess. 2, 6. 7., 1 Tim. 4, 1., 1 Joh. 4, 3.), und im 12. Jahrhundert schreibt die Nonne Hildegard abermals: «Im Jahre 1100 fing die Lehre der Apostel und das Feuer der Frömmigkeit an zu erkalten, und in dieser Zeit bin ich geboren,» und verkündigt in Folge dessen, daß das Ende da sei, und nach Luther steht die ganze Welt «auf zwo Säulen, nämlich Gottes Ordnung und Gebot,» wo die, wie in seiner Zeit, wankend würden, da bräche die Welt zusammen. Hiernach wird man denn also jene Stellen

zu erklären haben, wo der Messias selbst — jener גֹּאֵל, von dem Kap. 59, 20. spricht — als instaurator der neu zu begründenden Theokratie dargestellt wird. Was aber den auffallenden Ausdruck betrifft, daß nach Kap. 49, 7. der Knecht Gottes in seiner Erniedrigung «Knecht der Tyrannen» genannt wird, so wird man dieses am besten aus dem Parallelismus erklären: «verabscheut vom Volke und verachtet von den Großen». Sollte man sich durch diese Auffassung nicht zufrieden stellen lassen, so bedenke man, daß, wie gesagt, der Ausdruck ebenso auffallend bleibt, wenn er vom Prophetenkollektivum gebraucht würde. — Den ersten Einwand betreffend, daß doch eine dramatische Einführung des Messias — zumal da im Vorhergehenden gar nicht von ihm die Rede war — etwas allzu desultorisches haben würde, so würden wir ihn bei jedem andern Propheten in seiner ganzen Stärke anerkennen. Allein in dieser letzten Hälfte des Jesaja verliert er, wie man einsehen wird, sein Gewicht, denn haben nicht gerade diese Kapitel einen so höchst auffallend dramatischen Charakter? und wechseln nicht die redenden Individuen wie auch die Gegenstände auf so auffallende Weise? Allerdings geht zwar durch das ganze Stück gleichsam Ein glühender Odemzug hindurch, aber nichts destoweniger sind die sujets so verschiedenartig, daß man an einen ununterbrochenen Zusammenhang nicht denken kann. Wenn irgend ein anderer prophetischer Abschnitt, so trägt die zweite Hälfte des Jesaja den Charakter einer prophetischen ἔκστασις an sich. Wie wunderbar beginnt sogleich 40, 3.: «Eine Stimme ruft: Durch die Wüste bahnet den Weg Jehova's!» und V. 6. «Eine Stimme spricht: Predige! und man spricht: was soll ich predigen? u. s. w.» Wie plötzlich wird Gott als der Redende eingeführt 41, 8. 25. 42, 1. 14.; überhaupt durch alle die Anreden mit: «Höret mich!» welche man für Reden des Propheten selbst halten möchte, wie aus Versehen Gesenius in Bezug auf 51, 1—3. gethan hat (Komm. II. S. 163.) 44, 1. 46, 3. 12. 48, 1. 51, 1. Namentlich vergl. den räthselhaften Personenwechsel, wenn es einer ist, 48, 16. Wie malerisch 46, 1. wie begeistert 51, 17. f. 52, 1. f. 60. Wie unvermuthet und

zugleich wie dramatisch Kap. 63. Wie dramatisch ist auch in Kap. 52. u. 53. der Personenwechsel: 52, 13. 53, 1. u. 4.!

Wir haben hiemit, wie gesagt, die zwei stärksten Einwendungen gegen die messianische Erklärung beleuchtet, von denen sich bei dem neuesten Kommentator, da wo er die Gegengründe gegen die messianische Erklärung aufstellt — merkwürdig genug — gar nichts findet. Sollte derselbe verschmähen, aus einem andern Buche Demuth zu lernen, so müßte man sehr wünschen, daß er wenigstens aus dem Werke seines Vorgängers sich gelehrte Bescheidenheit aneignete; denn wenn dieses schon in Bezug auf den sprachlichen Theil seiner Arbeit erfreulich wäre, so wäre es in Betreff des theologischen eine unerläßliche Anforderung. Wenn nämlich Umbreit seine Recension über diesen Kommentar mit den Worten schließt: «Was den wichtigsten Punkt, nämlich die theologische Auslegung des Propheten im höhern Sinne betrifft, so finden wir nichts weniger als einen Fortschritt — was hilft alle grammatische Weisheit, wenn sie dem christlichen Glauben nicht förderlich ist und so erst eine heilige Wissenschaft der Exegese begründet,» — so ist diese wehmüthige Apostrophe des Lehrers an seinen ehemaligen Schüler die gelindeste Form, in welche sich der Tadel kleiden ließ. — Die Gegengründe von Hitzig S. 577. lauten folgendermaßen: «Der Annahme einer Voraussage des Leidens und Thuns Christi steht vor allen Dingen entgegen der Charakter der Prophetie, welcher Prädiktion ausschließt. Es widerspricht ferner der Umstand, daß die Herabwürdigung, das Leiden und der Tod des Knechtes hier ein Vergangenes, nur die Verherrlichung desselben ein noch Künftiges ist. Die Gegenwart also des Sprechenden, mithin des Vfs., liegt zwischen jenen beiden Epochen. Wollte man aber dennoch auch jenes wie vergangen Dargestellte als zukünftig fassen, so hat sich die Bestattung unter Frevlern V. 9. nicht erfüllt, und das würklich zukünftige Beutetheilen mit Starken deutet auf einen noch nicht erschienenen jüdischen Messias, dessen Reich von dieser Welt seyn würde.» Unterwerfen wir noch schließlich diese Punkte einer Beurtheilung. — Gäbe es keine stärkern Bedenken als diese, so wäre wohl

die messianische Erklärung der allgemeinen Beistimmung gewiß. Soll Prädiktion die Voraussagung des rein Zufälligen und darum Unwesentlichen bezeichnen, so stimmen wir mit jenem Ausspruche überein. Das rein Zufällige vom Messias vorauszusagen, etwa was für einen Rock er anhaben würde, oder welches der Name seines Richters seyn würde, oder auch in was für eine Art von Grab er gelegt werden würde — wäre Sache der Neugier ohne religiösen Gehalt gewesen. Legt man die Ansicht über Weissagungen zum Grunde, welche wir S. 9. andeuteten, so erwartet man nur Weissungen mit ideellem Gehalt, wo, wenn auch Details vorausgesagt sind, diese doch nur zur Individualisirung der Idee dienen. Zufolge dieser Ansicht müßte man sich sogar wundern, wenn in diesem Zusammenhange V. 9. das von Joseph von Arimathia bereitete schöne Grab erwähnt wäre. Wenn dagegen das Kapitel das geduldige Leiden unter harter Drangsal schildert, so ist das doch wahrscheinlich nicht Prädiktion von etwas rein Zufälligem! — Jener Behauptung aber, daß V. 12. von einem «würklichen» Beutetheilen handle, die auch Gesenius ausspricht, hätten sich doch so verständige Männer enthalten sollen. Schon die vorhergegangene Darstellung des Knechtes Gottes als eines sanftmüthig Leidenden würde allein zum Beweise hingereicht haben, daß das Beutetheilen hier bildlich sei, wie es ja sonst ein gangbares Bild ist 1 Mos. 49, 27. Sprüchw. 16, 19. Wollen aber diese Kommentatoren den messianischen Erklärer zwingen, beim Buchstaben stehen zu bleiben, wohl, so wird er auch sie fragen, wie sie es wagen können, V. 3. 4., wo ganz deutlich von Krankheiten geredet wird, von Leiden im Allgemeinen zu nehmen, und V. 10. wo von den Kindern des Gotteknechts die Rede ist, bloß an Schüler zu denken, so wird der messianische Erklärer Gesenius gegen Hitzig zu Felde schicken, daß dieser sich erlaubt hat, unter den Gefangenen 49, 9. bildlicher Weise «Elende» zu verstehen, und Hitzig gegen Gesenius, daß dieser sich unterstanden hat, selbst 59, 21. unter den Kindern und Kindeskindern «Schüler» zu

verstehen *). Das Argument aus dem strengen Unterschiede der Tempora in Kap. 53. hätte doch Hr. Hitzig ebenso wenig als Dr. Gesenius urgiren sollen, da beide Gelehrte ihre Verlegenheit in der Rechtfertigung ihrer Behauptung eingestehen müssen. Im Kommentar hat Gesenius יִסְבֹּל V. 11. auf die zukünftige Zeit bezogen, wider den Sprachgebrauch von bloßer Belehrung verstanden und übersetzt: «und ihrer Sünden Last erleichtert er (praes.)»; in der Uebersetzung dagegen 2. A. heißt es: «deren Sünden er getragen», also praet. Bei יַפְגִּיעַ in V. 12. heißt es, «nach mehrerern vorangegangenen Präteritis könne hier wohl die Bedeutung des Präteritum stattfinden;» über יְשׂוֹחֵחַ V. 8. beobachtet der Kommentar Stillschweigen. Hitzig bekennt sich bei dem zweiten Tempus in V. 11. und 12. zur Annahme einer Anomalie; bei יְשׂוֹחֵחַ wird bemerkt, es stehe, «weil eine länger sich hinziehende Handlung erwähnt werde!» **). — So dürfte es denn also nach Erledigung der erwähnten Bedenken doch am gerathensten seyn, sich in der Auslegung des erhabenen Ausspruches jener Klasse von Interpreten anzuschließen, an deren Spitze derjenige steht, den Christus den größten aller Propheten des A. B. genannt hat, Johannes der Täufer (Joh. 1, 29.). Wenn aber der neueste Kommentar des Jesajas noch den Wink fallen läßt: «daß ja einerseits vielleicht die Idee eines leidenden Messias erst nach dem Tode Jesu entstanden sei,» und mit noch größerem Scharfsinn bemerkt, daß andererseits auch noch nicht genugsam erwogen sei, «wieweit die Deutung unseres Abschnittes so wie anderer vom Messias auf die Berichterstattung von Christi Leiden und Thun Einfluß geübt oder auf die Handlungsweise selbst normativ einge-

---

*) Allerdings hätte Gesenius diese Stelle nicht sollen auf die Propheten beziehen, sondern nur auf das erleuchtete Volk, vergl. noch damit 51, 16. (bei Gesenius zu 59, 21. ist als Parallelstelle abermals 59, 21. angegeben, wahrscheinlich statt 51, 16.).

**) Uebrigens hat dieser Ausleger aufs Neue die Gesenius'sche Erklärung דּוֹרוֹ „seine Zeitgenossen" verlassen, und übersetzt: „wer gedachte seines Ergehens."

wúrkt habe,» so wäre nichts gegen dieses enorme Entweder-Oder zu sagen, wenn es aus zwei verschiedenen Köpfen hervorgegangen wäre, es würde dazu dienen, zu zeigen auf wie entgegengesetzte Gedanken die Menschen kommen können, aber in Einem Kopfe beide Möglichkeiten! — yes and no is no good theology, hat Shakespeare gesagt *).«

Dieses Opfer- und Priesterinstitut des A. T. war das Schattenbild dessen, was die Erlösung durch Christum vollendet hat; der Geist aber des N. T. hat das, was einst sein Schatten war, als eine adäquate Form zum Leibe angenommen und das Werk der Erlösung ist als ein prophetisches, priesterliches und königliches Amt des göttlichen Mittlers dargestellt. Wir haben es hier mit der priesterlichen Thätigkeit zu thun. Es wäre das Natürlichste, zuerst was das N. T. hierüber lehrt, in der Form, in welcher es gelehrt ist, darzulegen, und dann erst den in dieser Form niedergelegten ideellen Gehalt zu entwickeln. Dies würden wir auch thun, wenn sich aus dem Kreise von Vorstellungen, mit dem wir es zu thun haben, allein das Verständniß des ideellen Gehalts gewinnen ließe. Dem ist jedoch nicht so. Die Erlösungslehre ist ein Organismus, in welchem geradezu alle Theile der christlichen Dogmatik integrirende Momente sind. Reißt man integrirende Momente eines Organismus auseinander, so sind sie nicht nur unverständlich, sondern sie gerathen auch in Kampf mit einander, denn wie jeder physische, so ist auch jeder geistige Lebenskreis das Ergebniß aus der Friktion entgegengesetzter Potenzen und Thätigkeiten. Unter diesen Umständen erscheint es als das Gerathenere, eine Skizze des ideellen Gehalts der Erlösungslehre voranzuschicken, welche aus einer Totalanschauung der christlichen Glaubenslehre hervorgegangen seyn

---

*) Und woher ist der leidende Messias in die jüdische Theologie gekommen? Etwa auch erst post eventum? Wie sind jene Menschen, mit deren ganzen Erwartungen ein leidender Messias aufs grellste kontrastirte, auf diese Lehre gekommen, wenn es nicht uralte Tradition war, deren Gewicht sie nicht zu ignoriren vermochten?

muß, und erst dann die biblische Lehre vom Opfer- und Priesterthum Christi folgen zu lassen.

II. Das Wesen der priesterlichen Thätigkeit Christi *).

Die biblische Versöhnungslehre beruht ihrem letzten Grunde nach auf dem Verhältnisse zweier göttlichen Eigenschaften, der Liebe und der Heiligkeit, zu dem Menschen. Von einer Bestimmung über diese muß daher die biblische Versöhnungslehre ausgehen. Wir fassen die Heiligkeit Gottes auf: als die Liebe seiner selbst, die Liebe: als die Eigenschaft, vermöge deren er sich mittheilt. Der Mensch in der ursprünglichen Schöpfung ist ein Werk der Heiligkeit wie der Liebe, — der Liebe, denn Gott hat sich ihm mitgetheilt, der Heiligkeit, denn er hat sich selbst ihm mitgetheilt, so daß er auch sich selbst in ihm liebt. «Vor ihm nichts sonst gilt, als sein eigen Bild.» Welches ist das Verhältniß beider Eigenschaften zu dem gefallenen Menschen? In dem Maaße als der Mensch Gott nicht liebt, kann sich die Liebe Gottes zu ihm nicht an ihm äußern, da ja ihre Aeußerung durch Empfänglichkeit von Seiten des Menschen bedingt ist. In demselben Maaße aber wird der in die Sünde gefallene Mensch Gegenstand der Strafgerechtigkeit. Die Strafgerechtigkeit ist die Aeußerung der Heiligkeit gegenüber dem Sünder. Daß Gott sich selbst liebt, manifestirt er, dem Sünder gegenüber, durch die Strafe, mit welcher er die Sünde belegt. Die Strafe ist die Offenbarung der Heiligkeit im Reiche der Allmacht, denn durch das Uebel, welches die heilige Allmacht mit dem Bösen verbindet, offenbart sie einerseits dasselbe als das von ihr Verworfene und andererseits bewährt sie ihre Herrschaft über dasselbe, denn der Böse, welcher die Fessel des Gehorsams nicht tragen will, muß die Fessel der Strafe tragen. Die Erfahrung, daß, so wenig der Mensch unter dem Himmel hinweg laufen kann, eben so wenig er sich der Hand Gottes entziehen könne und, wenn er den Geboten desselben sich

---

*) Die nachstehende Skizze ist bereits im litter. Anzeige 1835. Nr. 7 und 8. mitgetheilt.

entzieht, den Strafen desselben verfalle, mag den Sünder zur Umkehr bewegen und insofern mag in der Strafe sich auch zugleich die Liebe manifestiren, doch ist die Strafe nicht bloß Manifestation der Liebe, sondern ihr Endzweck ruht auch schon in ihrem Begriff, welcher eben darin besteht, daß sie die Offenbarung der Heiligkeit dem Sünder gegenüber ist, mit andern Worten, daß durch sie der Schlag, den der Sünder dem Gesetze ins Angesicht gab, zurück gegeben wird.

Noch vor der Welt Grundlegung in aller Ewigkeit ist der Rathschluß der Erlösung in Christo geordnet Röm. 16, 25. Ephes. 1, 4. 1 Ptr. 1, 20. Der Sündenfall ist nur aufgenommen in die Menschengeschichte unter Voraussetzung eines Erlösers. Diese Erlösung besteht in Folgendem: Gott selbst erscheint in der Menschheit und wird ein Glied in ihrer Kette, also daß der zu Versöhnende und der die Versöhnung Stiftende nur Einer ist 2 Kor. 5, 19. Indem das gesunde Glied in den kranken Organismus eintritt, trifft dasselbige zunächst ein Mitleiden mit dem kranken Organismus, denn nur unter Voraussetzung dieses Mitleidens ist ein Gesundmachen der kranken Glieder, ein Mittheilen des gesunden Lebens möglich. Jenes Leiden wie dieses Leben ist stellvertretend. Die stellvertretende Kraft dieses Lebens ist unsere Erlösung, die jenes Leidens ist unsere Versöhnung, durch die letztere wird negativ unsere Schuld hinweggenommen, durch die erstere wird die Gerechtigkeit an die Stelle gesetzt. Das Leben ist stellvertretend, denn indem die kranken Glieder daran Antheil nehmen und durch dasselbe sich restauriren, so ist es des Erlösers Leben, was an die Stelle ihres eigenen tritt, wodurch sie dem Gesetze genügen können, was sie vor demselben rechtfertigt. Schleiermachers Glaubenslehre II. §. 125., 2.: «— so daß abgesehen von der Verbindung mit Christo weder ein einzelner Mensch an und für sich, noch irgend ein bestimmter Zeitraum des Gesammtlebens der Menschen an und für sich gerecht ist vor Gott. In der lebendigen Gemeinschaft mit Christo aber giebt es Jeder auf, etwas an und für sich seyn und so auch von Gott an und für sich betrachtet seyn zu wollen, sondern nur in

der Gemeinschaft mit ihm als ein von ihm beseelter aber noch in der Entwicklung begriffener Theil seiner Erscheinung.» Diese Erlösung durch das Leben Christi hat nun ein Mit-Leiden zur Voraussetzung. Denn wie hätte sein Leben erscheinen und für die Menschheit mittheilbar werden können, wäre er nicht eben in den kranken Organismus als Glied eingetreten, und in das Uebel wie in die Sünde desselben hineingegangen? Dies nämlich hat er gethan auf zwiefache Weise, innerlich, indem er mit unendlicher Liebe zu den Brüdern in die Größe ihres Abfalls und ihres Uebels sich versetzte, und so mitlitt (man denke z. B. an die Thränen vor Jerusalem, an Marc. 9, 19. u. a., andererseits, an die Thränen und an die Bewegung bei Lazarus Grabe, welche nicht bloß Schmerz über die Entreißung des Freundes durch den Tod seyn konnten, da er im Begriff war ihn aufzuwecken), äußerlich, indem er die leidensfähige, schwache, menschliche Natur annahm, indem er in derselben kämpfte, und indem er die Ausbrüche der Sünde, die sich an ihm ausließ, ertrug bis zum schmachvollsten Tode. Dies Alles wurde vorausgesetzt, wenn erstens der Gottessohn überhaupt Glied in der Kette der Menschheit werden, zweitens wenn er in derselben das Urbild wahrer Menschheit darstellen sollte. *)

---

*) Vergl. hiermit die trefflichen Worte über das Leiden Christi bei Schleiermacher in der Predigt über Luc. 23, 33. 34. „über das Geheimniß der Erlösung," die 12te im 2ten B. der N. A. S. 434: „Wenn wir von den Leiden seines ganzen Lebens reden, meinen wir die Entbehrungen des irdischen Genusses und der Freuden dieser Welt, so daß wir ihm also ein Verlangen nach diesen zuschreiben, dessen Nichtbefriedigung ihn geschmerzt hätte? Wenn wir von den Leiden seiner letzten Tage reden, meinen wir den plötzlichen Wechsel von der allgemeinen Verehrung zur Herabsetzung in die Reihe der Verbrecher und wollen wir ihm ein Trachten nach der Ehre dieser Welt zuschreiben, dessen Mißlingen ihn verwundet habe? Oder meinen wir den vorübergehenden körperlichen Schmerz und wollen ihm das als ein bitteres Leiden anrechnen, worüber sich schon jeder tapfere Mann, ohne viel davon zu leiden, sollte hinwegsetzen können? Oder meinen wir den Tod als Tod und wollen wir die natürliche Liebe

Wenn nun schon in dieser Rücksicht die Mittheilung des Lebens Christi an uns sein Leiden zur Voraussetzung hat und die Erlösung des Menschen auf dem Leiden des Erlösers als der conditio sine qua non beruht, so erscheint dasselbe ferner von Seiten Gottes und des Menschen nothwendig zur Vergebung der Sünde, zur Versöhnung, und ist zugleich, zwar nicht der einzige, aber doch der würksamste Kanal, durch welchen die objektive Lebensmittheilung des Erlösers an die Menschheit subjektiv wird.

Das Evangelium verkündigt jedem reuigen Gläubigen die Kindschaft und Annahme bei Gott. Dies geschieht, indem die Reue negativ und der Glaube an den Erlöser positiv das Leben Christi in den Menschen überführt und ihn so zu einem würdigen Genossen des Gottesreichs, zu einem Kinde Gottes

---

zum Leben so stark bei ihm annehmen, daß dessen plötzliche Unterbrechung in der Blüthe der Jahre, sein eigentliches Leiden gewesen wäre? Wir fühlen wohl, das Alles kann es nicht seyn; sondern so gewiß Christus leiden mußte, so gewiß konnte dies Alles für ihn nicht an sich ein Leiden seyn, sondern nur insofern es von der Sünde hervorgebracht wurde. Es konnte für ihn keine andere Quelle des Schmerzes geben, als die Gewalt der Sünde an dem menschlichen Geschlecht, das Uebergewicht, welches sie im Allgemeinen ausübte über jene guten Regungen, welche in den Menschen erwachten, wenn ihnen das Reich Gottes verkündigt wurde; er kannte keinen andern Schmerz, als den glücklichen Widerstand, den die Sünde seinen Bemühungen entgegenstellte, die Menschen mit göttlicher Liebe an sich zu ziehen und zu beseligen. Ja man kann sagen, ehe der Zeitpunkt kommen konnte, wo eine ewige Erlösung von der Sünde und ihrer Gewalt sich offenbaren sollte; ehe derjenige erscheinen konnte, der die Fülle der Gottheit an sich trug, mußte die Sünde so stark geworden seyn und so mächtig, daß sie nicht nur Weise und Propheten, wie sonst, sondern ihn selbst, den Heiligen und Göttlichen, die Liebe und die Weisheit selbst, aus Preis und Ehre in Schmach und Verachtung und vom Leben zum Tode bringen konnte. Und daß aus dieser Gewalt der Sünde die Erlösung von derselben unmittelbar hervorwuchs, das ist das Geheimniß der göttlichen Gnade, die Alles unter die Sünde beschlossen hatte."

macht. Doch die Heiligkeit Gottes, wie das Bewußtseyn des Sünders, erfordert zugleich, daß der Sünde ihr Recht geschehe.

Das dem Menschen eingeborene Bewußtseyn der göttlichen Gerechtigkeit verlangt, daß dem Sünder sein Recht geschehe, daß der Schlag, mit dem er dem Gesetz ins Angesicht geschlagen, auf ihn zurückfalle. Je tiefer das Schuldgefühl wird, desto weniger genügt dem Sünder die bloße Begnadigung, desto mehr verlangt er Strafe, denn durch die Strafe wird er justificirt. Woher kommt dieses Bewußtseyn im Menschen? Von außen kann es nicht an ihn gekommen seyn. Empirischer Weise sieht der Mensch Befreiung vom Leiden als das höchste Gut an; es muß also von Gott eingepflanzt seyn. Die Heiligkeit Gottes, welche sich dem Sünder gegenüber in der Verbindung des Uebels mit der Uebertretung offenbart, hat ein Zeugniß von sich in der Menschenbrust abgelegt. Eben darum konnte einerseits eine Verkündigung des Straferlasses und der Annahme bei Gott dem Schuldbewußtseyn des Sünders nicht genügen, wenn nicht zugleich die Schuld durch Strafe gebüßt wurde; andererseits konnte die göttliche Liebe selbst dem Sünder ihre Segnungen nur darbieten, wenn zugleich die Heiligkeit mit der Liebe sich offenbarte. So war es denn also nothwendig, daß ein dem Abfall der Menschheit entsprechendes Leiden gelitten wurde, welches die Menschheit als das ihrige sich zurechnen konnte. Ein solches war das bezeichnete innere und äußere Leiden des Erlösers. Es kommt hierbei auf zweierlei an, 1) daß jenes Leiden der Größe der Uebertretung der Menschheit entspreche; 2) daß der Sünder rechtmäßiger Weise es sich selbst zurechnen könne.

In ersterem Betracht wurde schon von Socin der Einwand erhoben, daß Christi Leiden nicht als adäquat betrachtet werden könnte, da es auf einen kleinen Moment eingeschränkt und nicht der ewige Tod von ihm erduldet worden sei. Während die gewöhnliche orthodoxe Dogmatik hierauf entgegnete, daß das Dabeiseyn der Gottheit dem menschlichen Leiden Unendlichkeit verliehen, suchten Calvin und Aepinus darin eine Auskunft, daß die Höllenfahrt auch ein Erdulden der Höllen=

strafe mit sich gebracht habe. Vielmehr ist zu entgegnen: 1) nicht durch Addiren verschiedenartiger Leiden wird Leiden groß, auch nicht durch Extension in der Zeit; die Empfänglichkeit ist es, welche dem Leiden seine Intension giebt. Setzen wir bei dem Erlöser die Liebe ohne Maaß, die Liebe Gottes und die zu den Brüdern, so erscheint auch der Schmerz über den Abfall der Menschheit überhaupt, über die einzelnen Aeußerungen, in denen sich derselbe gegen ihn selbst, die erlösende Liebe, ausließ, als ein unendlicher; 2) das Andere, wodurch die Größe und Bedeutung des Leidens bestimmt wird, ist die Würde des Leidenden. Eine andere Bedeutung hat das Leiden, wenn der Bettler für den Bettler sich schlagen läßt, eine andere, wenn der König für seine Unterthanen in den Tod geht. Ist es der Herr der Herrlichkeit, der Abglanz des Vaters, der sich hier von der Sünde ins Angesicht speien und ans Kreuz schlagen läßt, so bekommt durch diese Würde sein Leiden andererseits eine unendliche Bedeutung. So war denn also allerdings das Leiden des Gottmenschen ein unvergleichliches, wohl geeignet, darzustellen, was die Sünde verdient habe, und nur das wird zu erwägen übrig bleiben, wie der schuldige Mensch das Leiden jenes andern Unschuldigen sich selbst zuzurechnen vermöge. — Müßte der, welcher es sich zurechnet, sich absolut als einen Anderen betrachten, denn der, welcher gelitten hat, und bliebe das Leiden desselben ihm ein rein äußerliches, so dürfte wohl auch von einer solchen Zurechnung die Rede nicht seyn; doch so verhält es sich nicht. Es ist hier zurückzugehen auf jene mystische Einheit des Erlösers mit den Erlösten, von welcher die Schrift redet. Vermöge derselben bildet das Haupt mit seinen Gliedern Einen Leib. In dieser gliedlichen Gemeinschaft wird der Glieder Eigenthum, was das Eigenthum des Hauptes ist, und so wie die Glieder das von ihm ausgegangene Leben als ihr eigenes betrachten, so auch das von ihm um ihretwillen erduldete Leiden. Das ist die stellvertretende Kraft seines Leidens. Vermöge dieser gliedlichen Gemeinschaft bleibt aber dieses Leiden des Hauptes den Gliedern eben so wenig etwas Aeußeres, als das Leben desselben. Wie Er an unsere Stelle trat, treten wir an Seine Stelle. Wie das

Haupt mit den Gliedern gelitten hat, so gehen die Glieder wiederum auf das Leiden des Hauptes ein, und indem dieses geschieht, wird das Leiden Christi um der Sünde willen für die Christen der fortgehende Quell der Buße und des Absterbens der Sünde. In seinem Leiden kommt ihnen die Verwerflichkeit der Sünde erst zum lebendigen Bewußtseyn, wie unsere Kirchenlieder dieses vielfach so ergreifend aussprechen; man erinnere sich z. B. an Paul Gerhard: Wer hat dich so geschlagen, mein Heil, und dich mit Plagen so übel zugericht't? Ich, ich und meine Sünden u. s. f.; das ist die tiefe Bedeutung des von der neuern Exegese, wie es scheint, immer noch nicht allgemein verstandenen, nicht bloß Parallelismus, sondern Kausalnexus, den Paulus zwischen Christi Sterben für die Sünde und des Christen Sterben für die Sünde setzt. Röm. 6 *). Aus diesem geistigen Mitsterben mit Christo geht dann auch ein dem seinigen paralleles äußeres Leiden in der Welt hervor, von der Sünde der Welt und für die Sünde der Welt, worauf sich die mysteriösen Aussprüche des Apostels beziehen Phil. 3, 10: *τοῦ γνῶναι τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ* (von Calov und andern Dogmatikern falsch erklärt), *συμμορφούμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ*; 2 Kor. 4, 10: *τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες*; 1 Petr. 4, 13: *κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν*; 2 Tim. 2, 11.: *εἰ συναπεθάνομεν κτλ.*, und endlich gehört hierher auch Kol. 1, 24. — der

---

*) In der lehrreichen Charfreitagspredigt Schleiermachers B. 2. S. 165. heißt es: „Nein, auch diese (Erkenntniß der Sünde) kommt erst vollständig aus der Anschauung des leidenden und sterbenden Erlösers: so, daß es ein und derselbe Blick ist, der uns in denen, welche Urheber dieses Todes sind, die ganze Tiefe des menschlichen Verderbens, und in dem, der ihn erleidet, die ganze Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater zeigt, und daß wir mit vollem Rechte sagen mögen, es giebt kein anderes, wahrhaftes Gedächtniß der Sünde, als den Tod des Herrn. Hier hat sie ihr größtes Werk vollbracht, hier zeigt sie sich in ihrer ganzen Stärke und Vollendung. Das hat auch der Apostel Johannes wohl bedacht, als er alle Sünde zusammenfaßte unter die Ausdrücke der Augenlust, der Fleischeslust und des hoffärtigen Lebens." 1 Joh. 2, 16.

allgemeinste Ausdruck für diese Idee ist 1 Joh. 4, 17: καθὼς ἐκεῖνός ἐστι, καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ.

Auf diese Weise zeigt sich denn endlich, wie nicht bloß die objektive Lebensmittheilung des Erlösers an uns in dem zuerst angegebenen Sinne seine Leiden zur Voraussetzung hat, insofern er nämlich erst eingehen mußte in den Nexus unserer Sündhaftigkeit, wenn ein gesundes Glied in den kranken Organismus kommen sollte, sondern, wie auch objektiv jene Lebensmittheilung durch das Leiden bedingt ist, und zwar in zwiefacher Hinsicht, erstens insofern erst damit dem Bewußtseyn des Sünders genügt ist, daß seine Sünde gestraft werden müsse, sodann, insofern das Leiden des Erlösers um der Sünde willen der rechte Anfangspunkt für das Absterben der Sünde und das Auferstehen zu einem neuen Leben wird.

Die Summe des Gesagten ist hiernach Folgendes: Dem reuigen und gläubigen Sünder wird verheißen, daß durch das Leiden Christi vermöge der unvergleichlichen Bedeutung desselben für alle Uebertretung genug geschehen sei, daß er eben deshalb in die Kindschaftsrechte bei Gott eintreten könne. Indem er im Glauben an diese Botschaft zu dem sterbenden Erlöser aufblickt, erkennt er erst in vollem Maaße die Abscheulichkeit der Sünde und gelangt erst dann zu einem vollkommenen Absterben in Bezug auf die Sünde und zu einem Auferstehen zu dem in Christo erschienenen neuen Leben, dessen Vollendung dann stattfindet, wenn er verklärt worden zum Ebenbilde des Sohnes Gottes.

### III. Die priesterliche Thätigkeit Christi in alttestamentlicher Lehrform.

Nach dem N. T. und insbesondere nach dem Briefe an die Hebräer ist Christus, da er sich selbst zum Stande der Erniedrigung bis zum Tode bestimmt hat, Priester und Opfer für die Gläubigen in Einer Person. Wenn wir also von seiner priesterlichen Thätigkeit sprechen, so haben wir ihn 1) als Opfer und 2) als Priester zu betrachten.

#### A) Christus als Opfer.

Der allgemeinste Begriff des Opfers war der einer Darbringung von Etwas außer uns an Gott, wodurch die innere

Darbringung und Weihung des Geistes Ergänzung empfangen sollte. Nach dem, was im vorhergehenden Abschnitte gesagt worden, realisirt sich diese Idee des Opfers in Christo. Als Ergänzung des allgemeinen Verhältnisses der Abhängigkeit des Menschen von Gott ist er das Brandopfer; als Ergänzung dessen, was in Dank und Bitte mangelhaft ist, ist er das Friedensopfer; als Stellvertretung für das Strafleiden ist er das Sühnopfer. Der Unterschied aber des Opfers Christi von jenen Opfern, und somit seine *wesentliche* Bedeutung für den Geist besteht vorzüglich darin, daß jene eben etwas *außer* dem Menschen bleiben, hier aber das Opfer mit dem Opfernden, der eine solche Gemeinschaft eingeht, dergestalt eins wird, daß *das Leiden, wie das Thun desselben sein eigenes wird.* Wir legen hiefür den Ausspruch *Schleiermachers* zum Grunde, welcher überhaupt durch seine, wie es scheint, unfreiwillige Anerkennung des tiefen Gehalts des Priester- und Opferinstituts das schönste Zeugniß abgelegt hat, daß die alttestamentliche Oekonomie doch noch in einem andern Sinne, als er es zuzugestehen geneigt war, eine Vorbereitung auf das Christenthum sei. Er sagt — vgl. oben S. 105 — in der Glaubenslehre 1. A. II. §. 125. « — so daß abgesehen von der Verbindung mit Christo weder ein einzelner Mensch an und für sich, noch irgend ein bestimmter Zeitraum des Gesammtlebens der Menschen an und für sich gerecht ist vor Gott. In der lebendigen Gemeinschaft mit Christo aber giebt jeder es auf, etwas an und für sich seyn und so auch vor Gott an und für sich betrachtet seyn zu wollen; *sondern nur in der Gemeinschaft mit ihm, als ein von ihm beseelter, aber noch in der Entwickelung begriffener Theil seiner Erscheinung.* Daher ist eben wie dort der Hohepriester, so hier Christus derjenige, der die Menschen rein darstellt vor Gott, vermöge seiner eigenen vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens, welche vermöge des gemeinsamen Lebens mit ihm auch die unsrige ist, sodaß wir im Zusammenhange mit ihm auch Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens sind.» Es kann nicht fehlen, daß dieser — allerdings sehr mystische — Ausspruch für Manchen unverständlich seyn wird. So lange als er es ist, wird aber auch die Erlösungs-

lehre selbst eine unverständliche seyn. Das ganze Geheimniß dieses Ausspruchs und am Ende auch der Erlösung läßt sich in das kleine Wörtlein ἐν zusammendrängen, wenn es heißt, daß die Gläubigen geliebt sind ἐν τῷ ἠγαπημένῳ und in ihm die ἀπολύτρωσις haben Ephes. 1, 6. 7., daß sie in ihm erwählt worden vor der Welt Grundlegung Ephes. 1, 4., kurz, daß sie alles, was sie sind, ἐν κυρίῳ sind. Auf der chemischen Retorte der Exegese von 1790. wurde das εἶναι ἐν Χριστῷ glücklich auf das caput mortuum reducirt: «ein Bekenner der Lehre Jesu seyn.» Jenes exegetische Talent, dessen Verdienst darin bestand, jedes lockige Simsonshaupt zum Kahlkopf zu scheeren, ist glücklicherweise brotlos geworden; zuerst hat Winer im Galaterbriefe dem ἐν Χριστῷ zu seinem grammatischen Recht verholfen, dann hat es Schleiermacher in sein dogmatisches wieder eingesetzt.

Wiewohl sich nun in Christo die Opferidee auf eine so allgemeine Weise realisirt hat, so ist doch der in Bezug auf ihn im N. T. herrschende Typus nur der Typus des Sühnopfers: Joh. 1, 29. Offenb. 12, 11. 1 Petr. 1, 19. 2, 21. 24. Apg. 8, 28 — 35. Matth. 20, 28.*) Röm. 3, 25. 26. 1 Kor. 5, 7. 1 Joh. 2, 2., die Idee des Bundesopfers und Sühnopfers verbunden (s. zu Hebr. 9, 16.) Matth. 26, 28. — Ob mit Bestimmtheit der Begriff des Friedensopfers auf Christum und insbesondere auf seine Aufopferung im Tode angewendet werde, hängt von Ephes. 5, 2. ab; der Zusatz εἰς ὀσμὴν εὐωδίας deutet dort auf ein Brand- oder Friedensopfer (s. oben S. 73.), dagegen das ὑπὲρ ἡμῶν auf Sühnopfer. Die letztere Beziehung vertheidigten ausdrücklich auch an dieser Stelle die orthodoxen Theologen gegen die Socinianer, zuletzt Harleß. Wenn Calov 3 Mos. 1, 4. beibringt, um zu zeigen, daß auch bei den Sühnopfern ein לְרֵיחַ נִיחֹחַ zugesetzt sei, so ist dieses nicht richtig, denn es ist dort von Brand-

*) Es ist nämlich vorauszusetzen, daß die Sühnopfer als ein כֹּפֶר angesehen wurden. Günther de mortis Christi fine salutari, Gotting. 1830. S. 27. bestreitet, daß jemals bei den Griechen die Opfer als ein λύτρον seien angesehen worden. Vgl. dagegen die Stelle aus Lukian bei Wetstein zu Matth. 20, 28.

opfern die Rede. Aber es erweist sich hieraus das früher Bemerkte, daß im Brandopfer die Idee des Friedens- und des Sühnopfers noch vereinigt liegt. So stellt denn der Apostel auch hier Christum einerseits dar als Sühnopfer, andererseits als gottwohlgefälliges Bittopfer. Die Idee des Bitt- und Dankopfers liegt namentlich darin, daß alle Bitten und aller Dank im Namen Christi und durch Christum geschieht (Joh. 14, 13. 15, 16. 16, 24. Röm. 1, 8. Hebr. 13, 15. Ephes. 5, 20.) und alle Erhörung durch seine Vermittelung kommt, (2 Kor. 1, 20.), da uns Gott mit dem einen großen Geschenke des eingebornen Sohnes alles Uebrige geschenkt hat. (Röm. 8, 32.).

Es liegt uns noch ob, was der Hebräerbrief hierüber lehre, gedrängt zusammenzustellen. Er spricht zunächst, auf dem Standpunkte des Geistes stehend, aus: daß Opfer, Priester und Heiligthum auf der alttestamentlichen Stufe nur Schattenbilder sind, 10, 1. 9, 23. 9, 8. 8, 5. Was sie zur Versöhnung thun, ist ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές 7, 18. Das Unvermögen der Opfer erweist sich darin, daß sie immer nur den Zugang zu Gott auf symbolische Weise vermitteln, Kap. 9, 11. 23. 24. 8, 5. Zweitens darin, daß insofern kein lebendiges Band zwischen dem Darbringenden und seinem Opfer besteht, das Gewissen nicht dadurch belebt und kein lebendiger Gottesdienst dadurch erzeugt wird, K. 9, 14. Insofern sich nun das Sündigen selbst immer wieder erneuert und somit auch die regelmäßige Darbringung, dienen am Ende die Opfer zu nichts Anderm, als zur Schärfung des Schuldgefühls, 10, 2. 3. Im Gegensatze hierzu tritt nun das vollgültige Opfer Christi auf, welches sich als ein geistiges schon zunächst dadurch erweist, daß hier Opfer und Priester in Einer Person erscheint. Jenen todten Opfern gegenüber tritt der Messias auf und spricht: «siehe ich komme, um deinen Willen zu thun», K. 10, 9. Die Vollziehung dieses Willens setzt die vollkommene ὑπακοή voraus, durch alle παθήματα hin bis zum Tode, K. 2, 10. 5, 7—9., vgl. das μέχρι in Phil. 2, 8. Insofern diese ὑπακοή vollständig bewiesen worden, ist das Opfer Christi fleckenlos. Vermöge aller dieser Beschaffenheiten

ist es ein ewiges Opfer, welches ein für allemal die Vollendung gestiftet hat, K. 9, 12. 27. 10, 12—14. — Auch in unserm Briefe waltet die Beziehung zum Sühnopfer vor, und zwar fast ausschließlich — nur mit Ausnahme des Sündopfers der rothen Kuh (9, 13.) und der Rücksicht auf das Bundesopfer (9, 16.), welches ja aber auch an der Natur der Sündopfer Theil hat — auf das große Versöhnungsopfer am Versöhnungstage, welches die Sündhaftigkeit des Volkes im Allgemeinen sühnte, und also, ebenso wie im Hohenpriester sich die Idee des Priesterthums koncentrirte, als die Koncentration der Opferidee angesehen werden kann. Mit besonderer Rücksicht auf den Hebräerbrief ist daher auch vom Rakau'schen Katechismus, wiewohl einseitigerweise, festgesetzt worden: solum anniversarium sacrificium, cuius sanguis in sanctum sanctorum inferebatur, praefigurasse mortem Christi. Vgl. uns. Komm. zu Kap. 8. die Einl. — Durch jenes einmalige Sühnopfer sind von unserer Seite alle Sühnopfer überflüssig geworden; jene geistigen Opfer, die wir Gott darbringen, sind nur Lobopfer, s. zu 13, 15.

B) Christus als Priester.

Wie in der Einleitung S. 27. 28. gezeigt wurde, so ist die Darstellung Christi als Priester und in specie als Hoherpriester unserm Briefe eigenthümlich, doch, wie eben daselbst ausgesprochen wurde, eben nur die Bezeichnung, nicht die dadurch bezeichnete Idee. Diese drückt auch der den paulinischen Briefen eben so sehr wie dem unsrigen angehörige terminus *μεσίτης* aus (Gal. 3, 20. 1 Tim. 2, 5.) und das sinnverwandte *ἔγγυος*. Auch liegt dieselbe Idee in dem johanneischen *ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτὸν* Joh. 17, 19. So wie nun der Opferbegriff eine sehr allgemeine Anwendung auf Christum zuläßt, so auch der Priester- oder Mittlerbegriff. Noch bevor die Vermittlung Gottes und der Menschen durch Christum als Thätigkeit hervortritt, ist sie als Zustand vorhanden. Die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christo ist die faktische Vermittlung und Versöhnung Gottes mit den Menschen — daß schon in der Menschwerdung die Versöhnung

gegeben ist, liegt tief im Bewußtseyn der alten Kirche, wie es in den Worten des Irenäus adv. haer. 3, 18, 7. ausgesprochen wird: ἔδει τὸν μεσίτην Θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τοὺς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν, καὶ Θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν Θεόν. Vielleicht daß, wie Matthies will, auch schon Gal. 3, 20. der Name μεσίτης von Christo in diesem Sinne gebraucht ist. Näher steht der Name μεσίτης in unserm Briefe wie auch ἔγγυος in Bezug auf die neue Bundesstiftung K. 8, 6. 9, 15. 12, 24. 7, 22. Auch so läßt sich die Beziehung noch sehr allgemein nehmen: Christus als Organ und Urheber des gesammten neuen Verhältnisses, in welches die Menschheit zu Gott getreten ist. Im engsten und nächsten Sinne bezieht sich dann aber der Ausdruck Mittler und Priester auch in unserm Briefe darauf, daß der Akt des Leidens und Sterbens des Erlösers von ihm selbst ausgegangen, daß er ein freiwilliger ist. Hiermit (9, 14. 10, 7.) führt uns denn auch unser Brief von dem Unwesentlichen der Opfervorstellung zu dem Wesentlichen derselben. Nicht das Blutvergießen an sich, gleichsam als ein magischer Versöhnungsakt, ist das Wesen der Erlösung — eine Ansicht, welche sich am grellsten in den Streitigkeiten der Franziskaner und Dominikaner: ob schon ein Tropfen Blut zur Versöhnung ausgereicht hätte? ausgesprochen hat (Cotta, diss. II. §. 33. zu Gerhards locc. t. III.); sondern die Liebe und der Gehorsam sind die Seele jenes Aktes *). Die genugthuende Kraft erhält aber nach 9, 14. das Opfer Christi einerseits durch seine innere Schuldlosigkeit, andererseits durch die göttliche Würde dessen, der sich dem Tode weiht. Nachdem dieser geistige Hohepriester dieses geistige Opfer dargebracht, ist er gleich wie der

*) Etwas anderes will eigentlich auch der berühmte Vers des heiligen Bernhard nicht, den man, anstatt ihn als Erguß eines glühenden Gefühls zu nehmen, in die dogmatischen Kontroversen hineinzog: redemit unda, cum posset gutta. In das Gebiet jener materiellen Ansicht von der Würkung des Blutes Jesu gehört auch insbesondere der Streit über die reassumtio sanguinis Christi, worüber s. Semler zu Baumgartens Glaubensl. II. 365.

irdische Hohepriester ins irdische Heiligthum, in das himmlische Heiligthum, in die unmittelbare Gottesnähe gedrungen, vergl. die Einl. zu Kap. 8. Dort hält er Gott die Kraft seines ewig gültigen Opfers vor und gründet darauf seine Fürbitte, vgl. zu 7, 23—25. S. 263. Epiphanius, haer. 55.: αὐτὸς ἱερεῖον, αὐτὸς θῦμα, αὐτὸς ἱερεὺς, αὐτὸς θυσιαστήριον, αὐτὸς θεὸς, αὐτὸς ἄνθρωπος, αὐτὸς βασιλεὺς, αὐτὸς ἀρχιερεὺς, αὐτὸς πρόβατον, αὐτὸς ἀρνίον, τὰ πάντα ἐν πᾶσιν ὑπὲρ ἡμῶν γενόμενος, ἵνα ἡμῶν ζωὴ κατὰ πάντα τρόπον γένηται.

Die priesterliche Thätigkeit des Erlösers und ihre Wirkung werden in unserm Briefe mit einer eigenthümlichen Terminologie bezeichnet, deren Sinn näher zu erörtern noch übrig bleibt, zumal da sie die Lexikographen so abweichend behandelt haben.

1) Τελειοῦν mit seinen derivatis 2, 10. 5, 9. 7, 19. 28 9, 9. 10, 1. 14. 11, 40. 12, 23. 7, 21. 11, 2. Bretschneider bringt diese Stellen unter folgende Rubriken: 1) talem facio, qualis esse debet, 2, 10. 2) purum facio sive declaro, 7, 19. 3) praemio dignum habeo 5, 9. 12, 23. 4) inaugurare 7, 28. Wahl hat folgende Abtheilungen: 1) immunem reddo a peccatis 7, 19. 28. 2) perfecte tranquillo animum 9, 9. 3) perfecte beo 2, 10. 5, 9. 11, 40. 12, 23. Storr übersetzt 5, 9.: «die Krone erhalten», 7, 11. 10, 1. 14.: «zum Zweck kommen», 7, 28.: «in die Herrlichkeit versetzt werden», 9, 9.: «im Gewissen befriedigen». Aehnlich divergiren die meisten neueren Interpreten *), die ältern schwan-

---

*) Ganz eigenthümlich urtheilt über τελειοῦσθαι in unserm Briefe Baumgarten-Crusius in der bibl. Theol. S. 342. Anm.: „Es hat ohne Zweifel einen Doppelsinn in sich, wenigstens in der Anwendung von (auf) Jesu, „zur vollen Amtswirksamkeit gelangen“ 2, 10. 7, 18. und: „zum himmlischen Leben gelangen“ 11, 40. 12, 2. 23. Hierbei schwebte wohl dem Verf. wieder ein zwiefacher Sprachgebrauch vor: der „zum Ziele und Kampfpreise gelangen“ und der aus den Mysterien des Alterthums“. Zwar kann man vermöge des ungeschickten Ausdruckes nur errathen, was der gelehrte Verf. will, doch erräth man es. Wir nehmen dieselben Momente der Bed.

len zwischen consecrare und consummare, so z. B. Wolf in den curis zu 2, 11. Lydius agonistica sacra, c. 35. pag. 122. — Richtiger wird an allen Stellen der eine Begriff der Vollendung festgehalten, der dann aber nach den verschiedenen Beziehungen verschiedene Seiten darbietet. Der Terminus wird in Bezug auf den Erlöser und in Bezug auf die Erlösten gebraucht: in Bezug auf den Erlöser 2, 10. 5, 9. 7, 28. (12, 2). In diesen Stellen kann man nun die Vollendung entweder als einen inneren Akt fassen oder als einen äußeren. Im ersteren Falle wird durch den Ausdruck ausgesagt, daß das Leiden des Erlösers selbst als That zu fassen ist, welche die Einheit des göttlichen und menschlichen Willens in ihm zur Vollendung gebracht hat, mit andern Worten: sein Leiden und sein Thun war ein Prozeß seiner selbst, wie dieses von jedem Leiden und Thun jedes Menschen, bei dem der Mensch mit seinem Willen wahrhaft präsent ist, gesagt werden muß. Dem Sinne nach könnte man dann auch weihen übersetzen. Für diese Ansicht spricht insbesondere der Ausdruck ἔμαθεν K. 5, 9. Nach der andern Auffassung wird τελειοῦσθαι auf den äußern Akt der Verherrlichung bezogen und die Bedeutung praemio affici angewendet. Jene erstere Ansicht findet sich unter verschiedenen dogmatischen Modifikationen bei Menken, Stier, Nitzsch; bei Stier in s. zweiten Abhandl. über die Erlösung in den Andeutungen zum gläubigen Schriftverständniß II. S. 78. heißt es: «Nicht formaliter zur Befriedigung irgend eines Rechts, sondern essentialiter zur Erwürkung und Erweckung des großen Gutes, das uns fehlt, des ewigen Lebens, nahm Christus nicht nur unser Fleisch und Blut in der Geburt an sich, sondern mußte es in dem Qual- und Verlassungstode für uns umgebähren, auf daß wir desselben, nun umgeborenen unseren, und doch neuen Fleisches und Blutes theilhaftig werden könnten». — Für die zweite Ansicht, wo es dann verherrlicht werden ist, haben sich na-

---

auf, stellen sie aber nicht so einzeln nebeneinander. Eine Beziehung auf den Sprachgebrauch in den Mysterien hatten schon Clericus zu 7, 11. und Michaelis zu 2, 10. vertheidigt.

mentlich ältere Theologen entschieden; man glaubt die Berechtigung für diese Bedeutung aus den Stellen 11, 40. 12, 23. erweisen zu können (s. Morus diss. I. 302.). Ohne eine Beziehung auf das vorangegangene Leiden kann man nun aber immer nicht die Bedeutung «Verherrlichung» in Anwendung bringen. Man würde von der Bedeutung ausgehen müssen, welche τελειοῦσθαι als terminus agonisticus hat, wo es die Preisertheilung an den Sieger bezeichnet, s. Salmasius ad Spart. in Adrian. p. 123., Kuinöl zu K. 12, 2. Diese Bedeutung ist es auch, welche dem Gebrauche des Worts bei den Kirchenvätern zum Grunde liegt, wo es den Tod und insbesondere den Märtyrtod bezeichnet, s. Suicer s. h. v. vgl. auch Weish. 4, 13. und Phil. 3, 12. Nun hat man sich ja aber die Verherrlichung, welche auf das Leiden folgt, nicht bloß als einen willkührlichen Akt von außen zu denken, auch sie beruht auf einem innern Prozeß, da die Vollendung nach außen hin nur als der Ausdruck der innerlich zu Stande gekommenen Verherrlichung anzusehen ist, nach Kol. 3, 3. 4. Daher sagen wir denn, daß durch die τελείωσις Christi bezeichnet wird **die Vollendung, die er durch den Leidensprozeß erlangt hat**, und begreifen hierbei die innere und die äußere Seite der Vollendung zusammen. — Nur insofern er selbst ein solcher τελειωθείς ist, kann er auch die Seinigen zur τελείωσις führen, 2, 10. Das Gesetz war nicht im Stande, eine τελείωσις zu bewürken (7, 19. 9, 9. 10, 1.), was aber das Gesetz nicht vermochte, hat Er zu Stande gebracht: τετελείωκεν εἰς τὸ διηνεκὲς τοὺς ἁγιαζομένους 10, 14. (12, 2.). Wie mit gleichbedeutendem Ausdruck anderwärts οἱ τοῦ Χριστοῦ, ἁγιαζόμενοι heißen, so sind sie nach diesem Ausspruche τετελειωμένοι. Sonach ergiebt sich, daß die τελείωσις der Gläubigen etwas schon diesseits vollendetes ist. Andererseits erscheint das τελειοῦσθαι nach 11, 40. und 12, 23. als etwas Jenseitiges. Das Verhältniß dieser beiden Gattungen von Stellen ist nun dieses. Die τελείωσις durch Christum ist zunächst ein objektiver Akt, indem die Gläubigen in Christo von Gott als gerecht angeschaut werden, insofern kann man auch hier den Terminus **weihen** übersetzen, wie nach derselben ob-

jektiven Anschauung auch die Taufe in der kirchlichen Sprache τελείωσις genannt wird, s. Suicer s. h. v. Gleicherweise bezeichnet, wie wir sofort angeben werden, auch ἁγιάζειν und καθαίρειν die objektive Heiligung und Reinigung, d. i. Weihung; in einer andern Form wird dasselbe ausgesprochen, wenn dem Christen das χρίσμα beigelegt wird, 2 Kor. 1, 21. 1 Joh. 2, 27. vgl. 1 Petr. 2, 9. Wird diese objektive Vollendung, Heiligung, Weihung und Rechtfertigung — denn alle diese Ausdrücke sagen dasselbe — durch den Glauben in das Gemüth aufgenommen, so entsteht daraus die subjektive Vollendung, Reinigung, Heiligung, Gerechtwerdung; will man nicht in eine falsche Abstraktion fallen, so muß man daher überall mit der objektiven τελείωσις die subjektive verbunden denken. Nun aber ist diesseits weder die objektive τελείωσις am Ziele noch die subjektive, denn jene ist noch Glaube und nicht Schauen, diese ein Werdendes und kein Vollkommenes. Wird aber diese subjektive Seite absolut da seyn, so wird auch die objektive absolut, d. i. als Schauen da seyn, und dies wird auslaufen in den δοξασμός. Bei denen, welche bis jetzt des Vorrechts genossen Kinder zu heißen (1 Joh. 3, 1.), obwohl weder im Inneren ihr Wesen, noch nach außen ihre Erscheinung der Idee von Gotteskindern ganz entsprach, wird Wesen und Erscheinung zusammen- und beide mit der Idee übereinstimmen. So erklärt sich denn, daß in Stellen wie 11, 40. u. 12, 23. τελειοῦσθαι dem Sinne nach so viel wie δοξάζεσθαι seyn kann; so ist auch 2, 10. das τελειοῦσθαι des Erlösers parallel mit dem εἰς δόξαν ἄγεσθαι der Erlösten gesetzt. Nach dem Sprachgebrauche der Schrift beziehen sich nämlich alle die Erlösung betreffenden Ausdrücke, sowie das Wort Erlösung selbst bald auf den gegenwärtigen noch unvollendeten Zustand, bald auf den der Vollendung; die ἀπολύτρωσις, σωτηρία τοῦ θεοῦ, ζωὴ αἰώνιος ist nach der einen Anschauungsweise gleichzeitig mit dem Glauben schon vorhanden, nach der andern erst ein in der Zukunft zu Erwartendes. Daß aber das Werdende und Vollendete mit demselben Ausdrucke bezeichnet wird, ist der Natur der Sache gemäß, denn durch den Glauben bekommt das noch nicht Gesehene Realität, und was davon schon hier

gesehen und erfahren wird, das ist nicht genere, sondern nur gradu von dem Zukünftigen verschieden, und verhält sich zu ihm wie die Erstlinge zur vollen Erndte (Röm. 8, 23.).

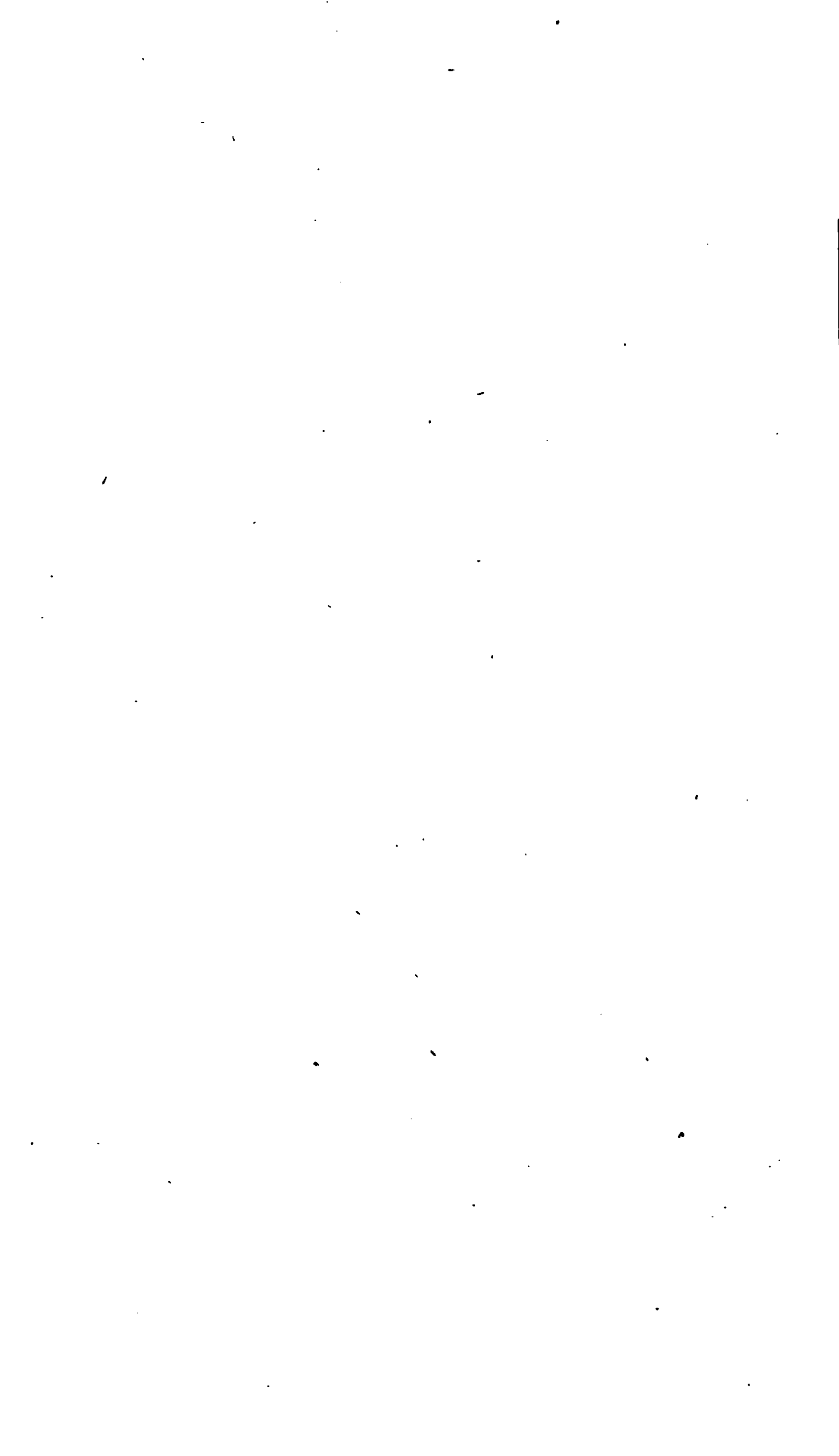
2) Ἁγιάζειν findet sich 2, 11. 9, 13. 10, 10. 14. 29. 13, 12. Die Lexikographen und Ausleger stellen auch hier unvermittelt verschiedene Bedeutungen neben einander. Bretschneider bestimmt für 9, 13. die Bed. purgare, für 2, 11. morti se devovere; Wahl unterscheidet purum reddo a peccatis und purum reddo a culpa, und hat in der größern Clavis unter die letztere Bedeutung folgende Stellen begriffen: 2, 11. 10, 10. 14. 13, 12. Storr hat 9, 13. die Bed. reinigen, an den andern Stellen versöhnen, ebenso Stuart. Das alttestamentliche הִקְדִּישׁ hat die Bed. rein, heilig machen; und da auch das Erklären ein Machen ist: rein, heilig erklären. So vereinigt sich denn auch in diesem Sprachgebrauch die objektive und subjektive Seite des Begriffs. Ebenso nun auch im N. T., wo ἁγιάζειν bald heißt: für rein erklären, d. h. weihen, bald: rein machen, an manchen Stellen, wie 1 Kor. 7, 14. divergiren dann die Interpreten. Ebenso auch, wo ἁγιάζειν die Thätigkeit Christi in Bezug auf die Gläubigen bezeichnet, 1 Kor. 1, 2. 6, 11. Apg. 20, 32. Wie in den andern Büchern des N. T., so ist auch in den letztgenannten Fällen im Hebräerbrief die objektive Bedeutung die nächste, so deutlich 10, 10. 14. 29., vgl. in Bezug auf das alttestamentliche ἁγιάζειν 9, 13. Daher denn auch ἁγιάζεσθαι in der kirchlichen Sprache für βαπτίζεσθαι. Daß indessen die subjektive Seite auch hier wie bei τελειοῦσθαι mit einzubegreifen sei, zeigt ausdrücklich 10, 19—25., wo Glaube, Liebe und Hoffnung als das Resultat der Versöhnung, d. i. des ἁγιάζεσθαι angegeben wird. In der johanneischen Darstellung, in welcher die dialektische Scheidung sich am wenigsten zeigt, vereinigt ἡγιασμένοι Joh. 17, 19. beide Seiten. Auch wenn die Christen das Prädikat ἅγιοι erhalten, ist die subjektive Seite nicht auszuschließen, sondern als ein Werdendes mit einzubegreifen.

3) Καθαρίζειν, καθαρισμὸν ποιεῖν, καθαίρειν, 9, 14. 22. 23. 1, 3. 10, 2. Auch für diesen Terminus gilt dieselbe

Bestimmung, wie für die zwei vorherbesprochenen. Wie das alttestam. כִּפֶּר die innerliche Weihe und die äußerliche Reinigung zugleich befaßt, so auch die entsprechenden neutestamentlichen Ausdrücke. Die äußerliche objektive Seite tritt in unserm Briefe am deutlichsten hervor, wo vom alttestam. *καθαρισμός* die Rede ist, 6, 22. 23.; dagegen drückt K. 9, 14. der Zusatz *εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι* am deutlichsten aus, daß das objektive *καθαρίζεσθαι* auch die subjektive Reinigung mit in sich schließt.

4) *Ἐγγίζειν τῷ θεῷ, προςέρχεσθαι τῷ θεῷ* 4, 16. 7, 19. 25. 10, 1. 22. 11, 6. (12, 18. 22.). Auf alttestamentl. Gebiet ist קָרַב der terminus solennis für den Zugang zum äußern Heiligthume, dann auch angewandt auf das Hinzunahen zu dem unsichtbaren Gotte, Zeph. 2, 3. So gebraucht nun auch unser Verf. *προσέρχεσθαι τῷ θεῷ* von dem Hinzunahen zum äußern Heiligthume, 10, 1., dann übergetragen von jenem Hinzunahen zu Gott, welches Würkung der Erlösung ist, und wie die Rechtfertigung diesseits für den Glauben, jenseits für das Schauen da ist, diesseits eine subjektiv unvollendete ist, jenseits auch eine subjektiv vollendete, so auch dieses Hinzunahen zu Gott: die Erlösten nahen diesseits im Glauben dem unsichtbaren Thron der Gnade 4, 16. 7, 19. 25. 10, 22. (11, 6.), jenseits, nachdem Christus ihnen vorangegangen, im Schauen der unvermittelten Nähe Gottes 6, 20. 10, 19., s. d. Komm. zu 4, 16.

---






3 2044 069 663 227



